“诺斯”与拯救

古代诺斯替主义的神话哲学与精神修炼

张新樟 著

生活·讀書·新知 三联书店

三联 ◉ 哈佛燕京学术丛书

三联◉哈佛燕京学术丛书

“诺斯”与拯救

古代诺斯替主义的神话

哲学与精神修炼

张新樟　著

◆

生活·讀書·新知 三联书店

This Academic Book
is subsidized by
the Harvard – Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

“诺斯”与拯救:古代诺斯替主义的神话、哲学与精神修炼/张新樟著. –北京:生活·读书·新知三联书店,2005.1
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7–108–02178–1

Ⅰ.诺… Ⅱ.张… Ⅲ.诺斯替派–研究
Ⅳ.B976

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 105252 号

责任编辑 孙晓林
装帧设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京京鲁创业图文设计有限公司
印　　刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版　　次 2005 年 1 月北京第 1 版
2005 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本 850 毫米×1168 毫米 1/32　印张 14.125
字　　数 289 千字
印　　数 0,001–5,000 册
定　　价 25.50 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书,
面向海内外学界,
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

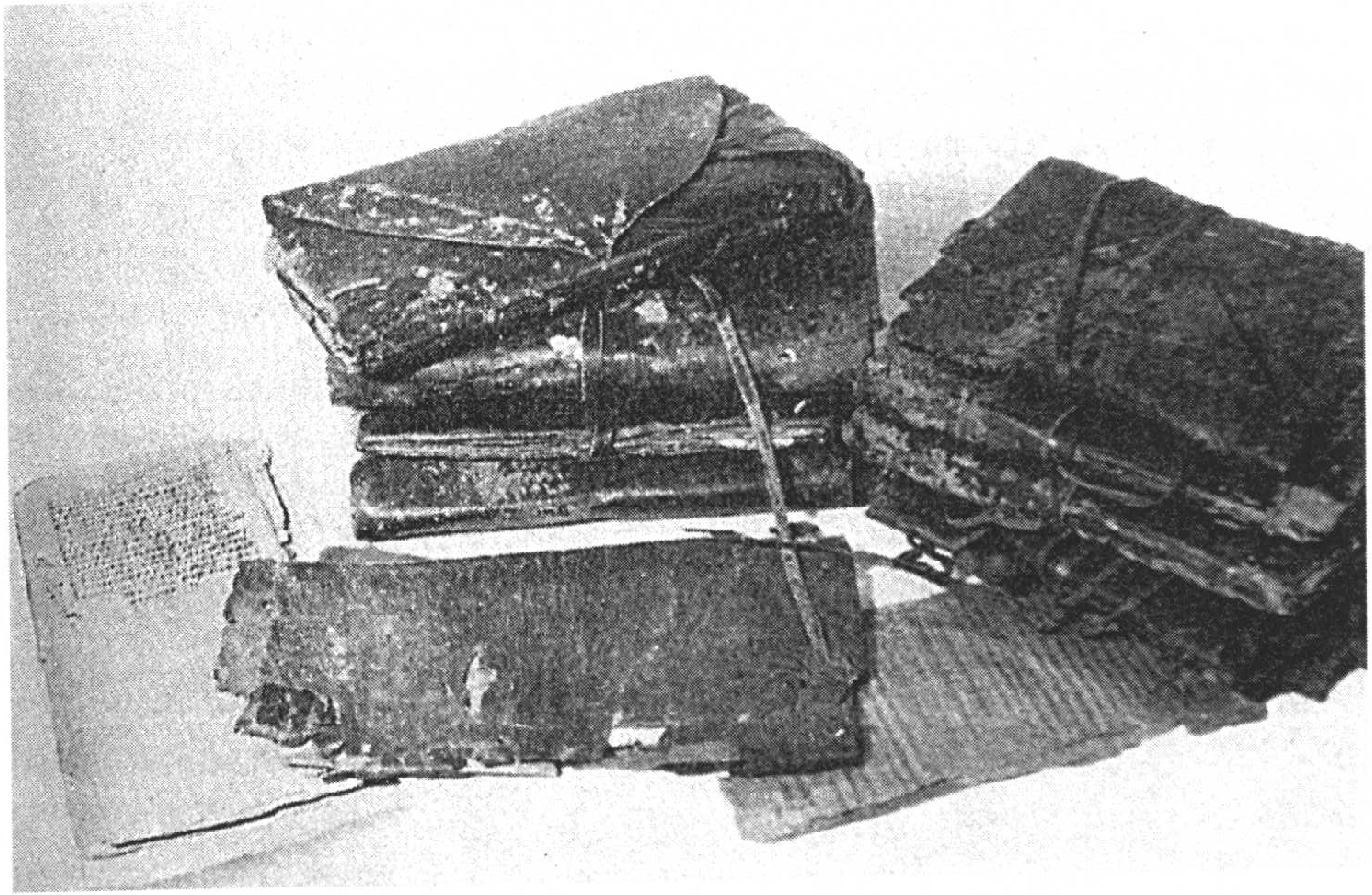
本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步,
奖掖新进人材,鼓励刻苦治学,
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神,
以弘扬光大我民族知识传统,
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学哈佛-燕京学社
(Harvard-Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金,
保障作者版权权益。

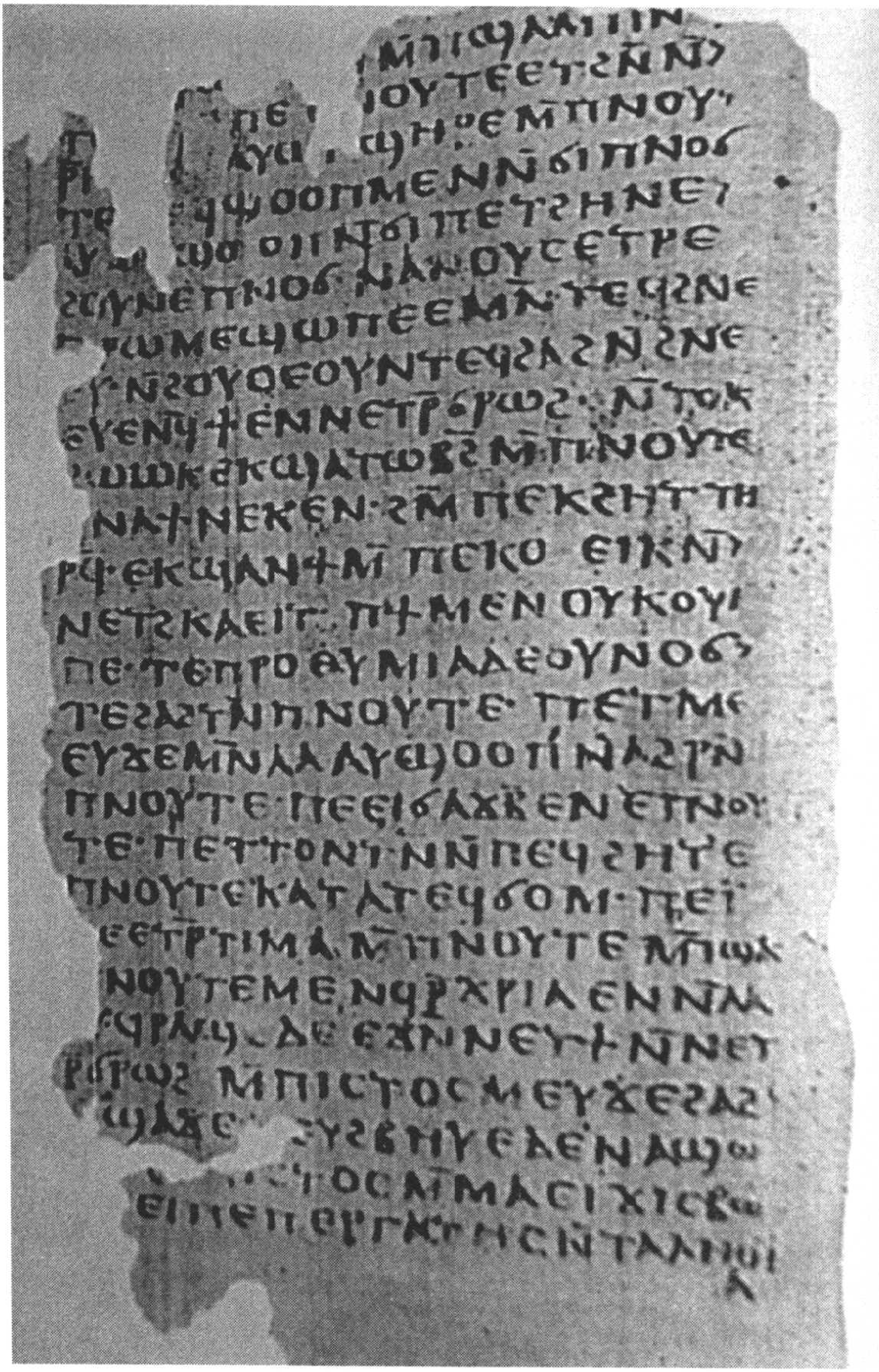
•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会,
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选,
决出每辑书目,保证学术品质,
力求建立有益的学术规范与评奖制度。



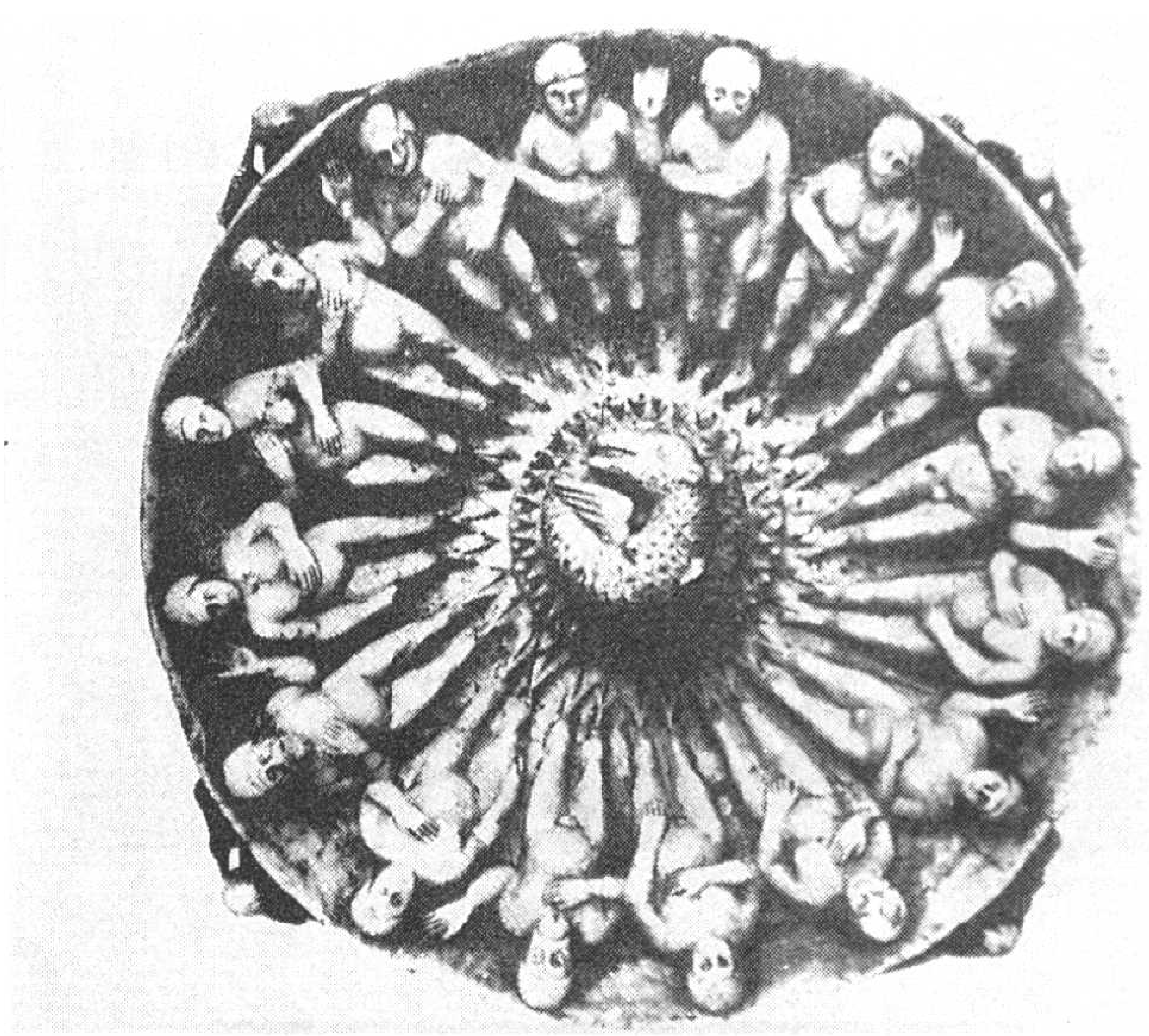
图一　那戈·玛第经书抄本

多力西(Jean Doresse)1949 年摄于开罗。左边是第一和第七抄本中的几页，中间从上到下依次是第二、七、八、三抄本，中间前面放着第十一抄本。右边从上至下是第五、九、六、四、十抄本，前面是第十三抄本中的几页。



图二　塞克吐斯语录

那戈·玛第经书第七抄本第三十三页



(1)



(2)

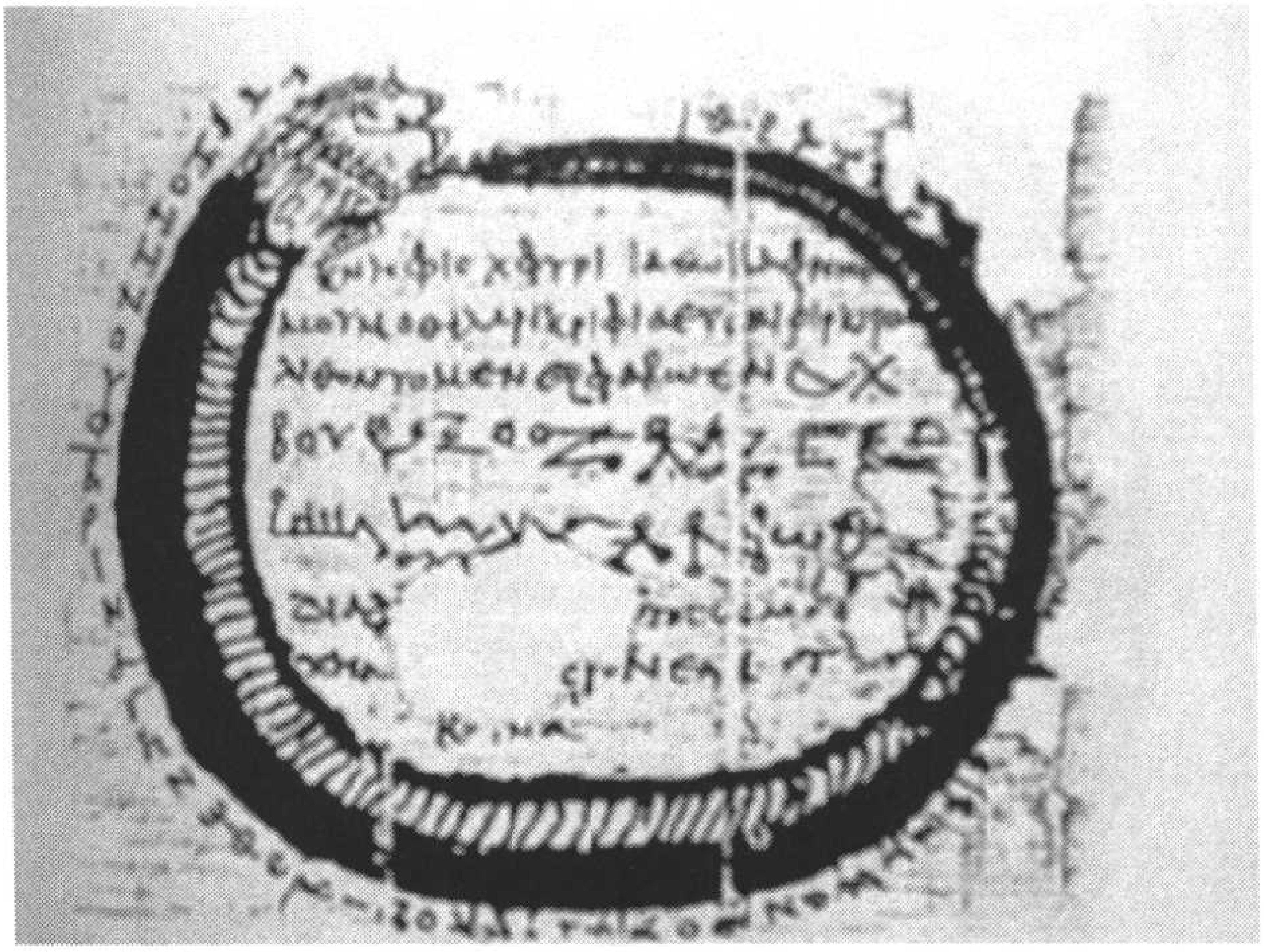
图三

(1)拜蛇

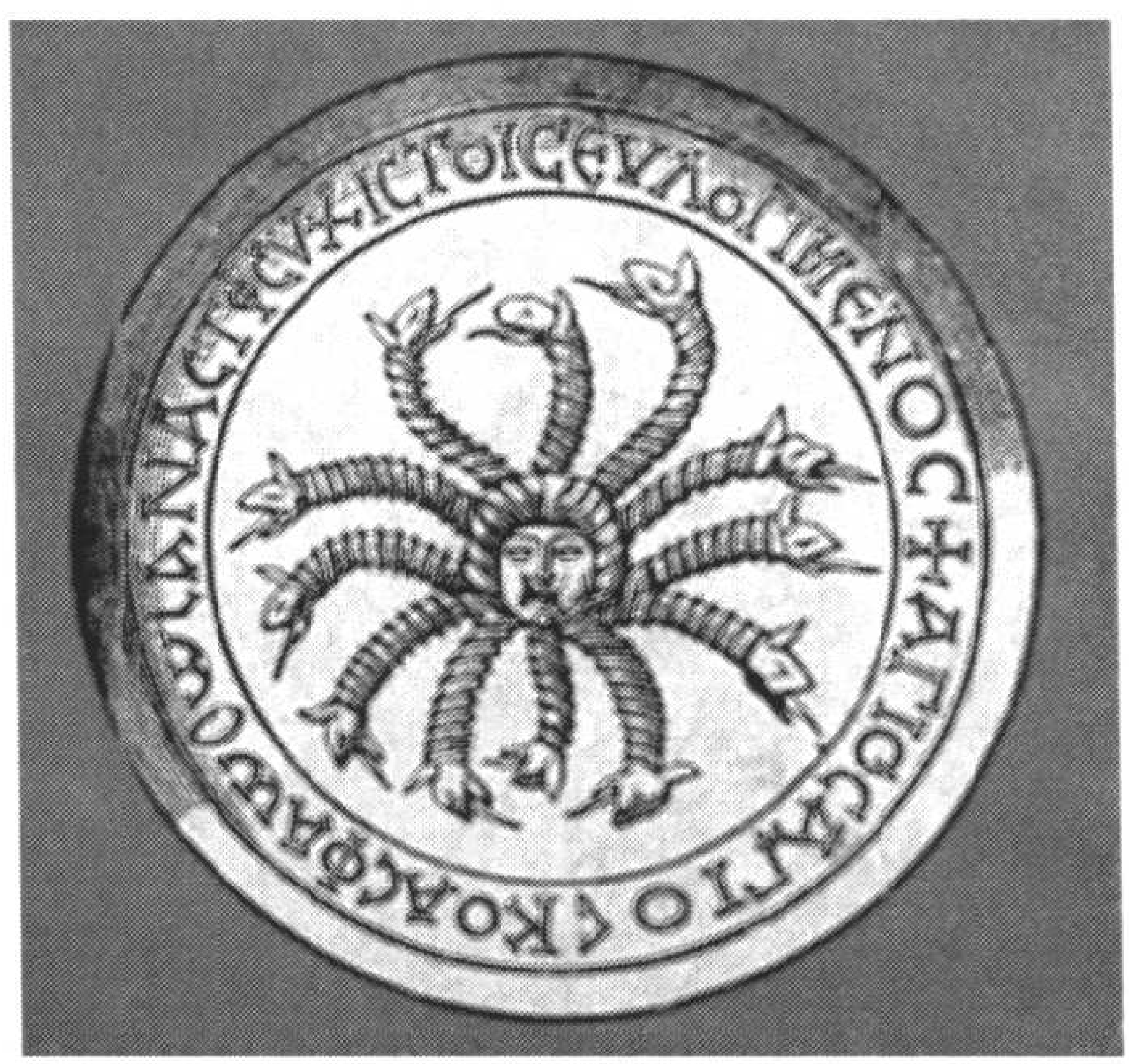
3—5世纪叙利亚或小亚细亚的雪花石膏碗。高8cm,直径22cm,深5.5cm,图案中描绘了秘仪场景,十六名赤身裸体的入门者在敬拜一条盘曲着的放光的蛇。可能是鹅费特派(即塞特派)的秘仪。(私人收藏,目前下落不明。见R. Delbrueck & W. Vollgraff, An Orphic Bowl, in *Journal of Hellenic Studies* 54 [1934]129—139)

(2)魔法玉石

这些鸡头(或驴头)蛇脚的人物是诺斯替文献中的阿其翁(Abrasax或Abraxas),其希腊文的词意是365,代表阳历一年,或者"永恒",巴西里德派和马库斯派也取这个含义。(珍藏于西柏林的Staatliche博物馆)



（1）



（2）

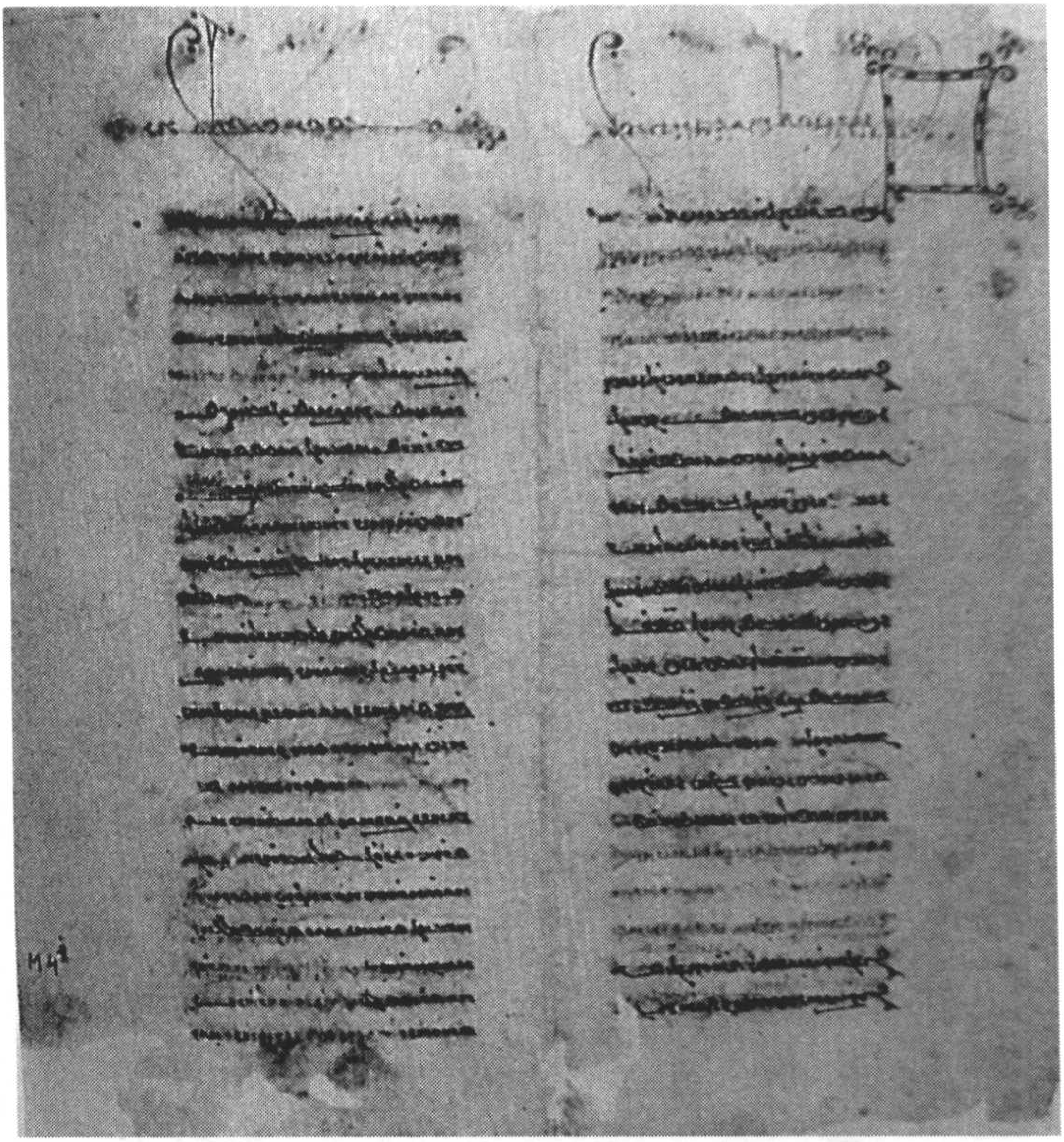
图四

（1）蛇护身符

3世纪的蒲草纸巫术护身符，上面有符号和咒语。里面写着："保护我，身体和灵魂免受伤害。"（大英博物馆希腊文蒲草纸CXXI）

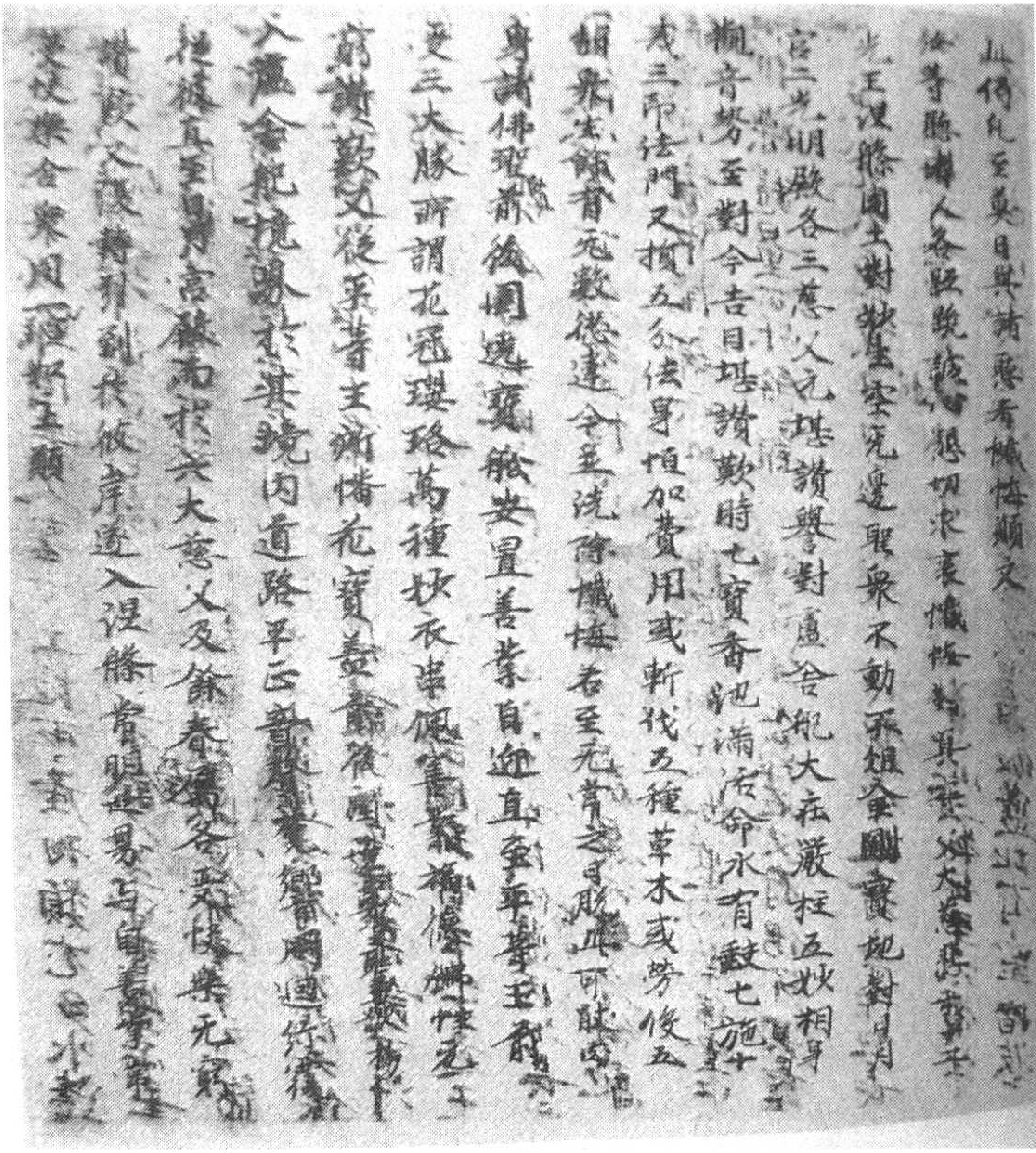
（2）蛇发女怪

诺斯替的戈耳工（Gorgon），拜占庭晚期绿玉护身符，上面写着："圣哉，圣哉，众主之主，至高、永福。"（约纳斯《诺斯替宗教》封面，来源不明）



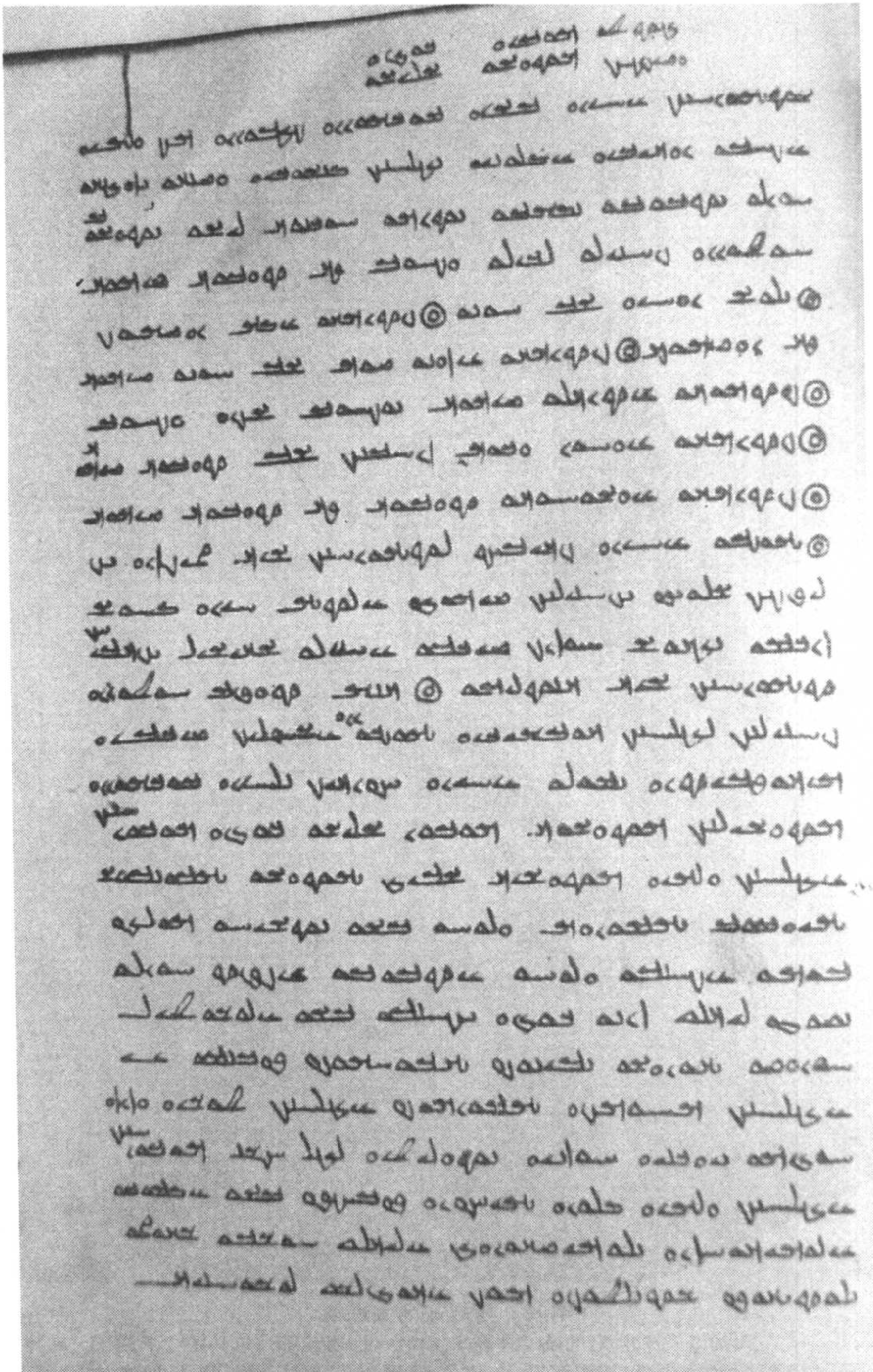
图五　摩尼之歌

伊朗摩尼教抄本（M4 II V），Akademie der Wissenschaften der DDR。右边的第5—10行就是“摩尼之歌”：“我是一个倾听者，诞生于巴比伦。我诞生于巴比伦，开辟了真理之门。我是一个歌唱者，一个倾听者，从巴比伦而来。我已经从巴比伦而来，把召唤带向世界。”



图六　升天祷告

敦煌中文摩尼教抄本，约公元 800 年（A. Stein London Hymn-rolls 2659，lines 387—400）



图七　曼达经书《左藏》的开头

1837 年复制，纸质（珍藏于牛津大学图书馆，Drawer Collection No. 22）



图八　曼达派的魔法碗

大约5—6世纪的陶瓷，高7.2cm，上端直径19.9cm，下端直径8.4cm。内外碗壁都写着孕妇避邪的咒语。（珍藏于加拿大Royal Ontario博物馆[sign. 931.4.1]）

目　录

第二部分　五大诺斯替主义经典思辨性神话体系

第三部分　诺斯替主义的精神义理分析

Gnosis and Salvation

Contents

Part Two: Five Great Classic Gnostic Myth Systems

自　序

我的学术研究有三个方面的兴趣，一是神秘主义，二是治疗学，三是政治哲学。概言之，神秘主义的目标是向善，治疗学的目标是去恶，政治哲学则是基于善恶观的美好生活理想以及处世的态度。这三者在根蒂之处是合在一起的，其核心是恶的问题：探究恶的来源并寻找去恶向善的道路。恶的存在是人生最实在、最迫切的问题，在我看来，恶的问题是真假学问之分别的试金石，只有深究恶的问题的哲学宗教派别才能引起我的兴趣。古代诺斯替主义者对笼罩在所有生物周围的恶的实在有着模糊而强烈的恐惧感，他们以非凡的胆魄构画出神的整个思想，想要探明恶的究竟，从极深、极高处探究恶的起源及其克服之道。诺斯替主义深究普遍的善与恶的根源，这与我们探究具体个人一生中的幸或不幸、愚或智、善或恶的根源乃是同一回事，这实在是一个大问题，涉及到了修行、治疗、政治哲学的根本原则，因此古代诺斯替主义成为我的学术研究的一个重要出发点。

诺斯替主义者在追问恶的起源时，不仅仅是指道德上的恶，而是指一切"坏的东西"，即人力图躲避的不适，如身体上的疼痛、疾病、痛苦、厄运等一切有害之物，尤其是指情感上的不安——恐惧、忧虑、疑惑、悲伤，而这一切都是由于灵

(spirit)通过魂(psyche)受缚于物(包括肉体)的结果,也就是说,恶来源于心与物的二元对立状态,是精神在物质之中的不安,其实质是灵受魂的蒙蔽所致的“无明”。诺斯替主义者也承认伦理上的恶,但是一般把伦理上的恶归因于“无明”状态,人之所以无法解决伦理上的恶,其原因在于自身的灵性状态,正如《多马福音》中所说:“你看见弟兄眼中的刺,却看不到自己眼中的梁木。你只有去掉自己眼中的梁木,才能去掉你弟兄眼中的刺。”因此恶的克服之道不在于“认罪”和“悔改”,不在于在神面前的伦理上的称义,而是在于“诺斯”(gnosis),一种具有特殊能力的“知识”或“觉悟”,这种诺斯的本质是精神克服了物质羁绊的自在状态,是意识的根本转变,一旦达到了这种诺斯,人在现世的生存就能达到“在尘出尘”的自由境界。外在的罪业的消解是由于内在的觉悟而实现的,根本问题不在于外在的束缚者,而是在于受束缚者的受束缚状态,不管外在的束缚者是什么,一旦内在的意识转变达到了觉悟,那么这一切外在的引起痛苦的束缚者就成了变易和空,自我就能在这种境界之中免去一切罪而达到大自在。诺斯的道路由此提供了一种生活在新世界中的新生活的可能性,不是通过改变事物,而只是改变我们的意识。

诚然,诺斯替主义者并没有因此而轻视恶的力量,他们深明精神受物质束缚的状态其实是一种根深蒂固的困境,物质通过我们的魂施加对灵的束缚,通过我们的目的、欲望、理性,乃至于整个实际的、有目的活动施加对我们的影响。诺斯替主义者认识到,哪怕我们深深地感受到的,直接地、真切地感受到是属于我们的东西,也有可能并不是真正属于我们自己的,它本身也可能是他人之欲望的产物,或他人所欲望的我们自己的欲望的派生结果。善恶规范或观念、意见就是他人之欲望的一种。在怀着惊恐的诺斯替主义者的目光看来,内在生命是一个深渊,黑暗的能量从中升起,来统治我们的存在,它不受我

们的意志的控制，因为这个意志本身也是那些能量的工具与执行者，这就是人类之缺陷的基本状态。无任我何等强烈地感到受一个目的或目标的吸引，无任它在我看来何等地具有切身的重要性，我们都无法确保这样一种目标确乎是我自己的目标、是真正地代表了我。当人生活在特定圈子里的时候，一切确乎都是被决定的，目标与行为方式都是不容置疑的，只有当超出这个圈子的时候，一切才会发生变化，一切才可以重新思考。人生的转折，社会的变迁，人与宗教境界的相遇，都会造成这种变化。也许人的使命本来就不是在一个圈子中终老其身，而是要不断地超越，直至越出一切圈子，先是从某乡、某国、某时的有形圈子中超脱出来，然后是突破思想上的各种各层次无形的圈子，诺斯替主义者所感到虚无也许正是这种超脱过程中发生的一种精神现象，觉得人的归宿不在这个世界上。正因为这样，诺斯本身必需是一种比恶更强的力量，是一种能够直面现实之恶，并与之相较量的真实不虚的力量，绝不能是“谈论终日，思慕经年，一朝交手空洞无物”的虚谈。

由此可见，诺斯替主义对恶的探究上升到了哲学上的一个根本奥秘，就是心物、人我、有无的关系问题，这也就是一切真正的哲学所共同关注的问题。无形的精神能够胜过有形的物质吗？“非存在”或“无”能够役使“存在”或“有”吗？诚如太极拳术中的以静制动、以无力胜有力？**以诺斯克服心物二元状态，使精神超脱物质的有限性，这是一种高超的精神哲学**。老子曰：“反者道之动，弱者道之用；天下万物生于有，有生于无。”（《道德经》四十章）这其中的“无”是否就是诺斯替主义的无限的至高存在“非存在”（the non-being existence）呢？其中的“有”是否就相当于诺斯替主义的有限的“存在”（being）呢？老子曰：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希；抟之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皎，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，

无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（《道德经》十四章）这其中的“执”“夷希微”之“古之道”“以御今之有”，在精神修炼上是否与“以心役物”的诺斯相通呢？也许诺斯替主义者也能达到“大觉金仙没垢姿，全气全神万万慈”（《西游记》第一章）的妙相，所追求的也是“浩浩乎如冯虚御风而不知其所止，飘飘乎如遗世独立，羽化而登仙”（《前赤壁赋》）的人生境界？

诺斯替主义并不是已经死亡的历史现象，它的以诺斯克服物质束缚的精神以两种方式继续存在。一是，凭借个人神秘的精神修炼达到拯救的诺斯，这样的观念与实践依旧存在于基督教、佛教、道教、印度教、伊斯兰教等各大宗教传统的内外。二是，诺斯以社会历史运动的形式突破物质束缚的观念存在于现代诺斯替主义运动之中。有人认为现代科学也是诺斯替主义精神的产物，是精神克服物质限制的法门。但是科学作为精神克服物质限制的产物，反过来又会成为一种束缚性的物质力量，成为诺斯替主义精神旨在克服的一个对象。

最近几十年来，西方对诺斯替主义研究的兴趣相当浓厚，文学领域与学术界都是如此。如心理学家荣格（C. G. Jung）与小说家黑塞（Hermann Hesse）都被认为是“现代诺斯替主义者”，各个大学也增加了比较宗教学的课程，《那戈·玛第文集》的发现更使得诺斯替主义的学术研究成为宗教历史学家的当务之急。此中的原因不难寻找。像古代晚期、中世纪晚期那样，我们自己的这个时代也是一个变迁与重新定位的时代，在这些年代段中，尤其会盛行这种“诺斯替主义”的世界观。

我对于诺斯替主义思想的研究是从社会学入手的。不同的教理是由不同的社会处境所造成，并且也会有不同的社会表现和社会态度，因为思想必然会有一定的社会表现形式作为其载

体，不同的教理在社会层面上的区分是实质性的，从社会处境与社会表现入手来探知他们的真实内心是一个重要的研究途径，正如韩非子所谓的“听其言而观其行”，“循名责实”，“形名参同”。但是社会学的角度并不是我的初衷，最根本的途径是从神秘修行的角度来理解诺斯替主义，神秘主义才是诺斯替主义的实质，要理解诺斯替主义就要体会神秘拯救本身，要“直指诺斯替主义之心”，若它是一种修行，就要体会这种修行，并达到它的境界和能力，它在本质上是超出社会学，也是超出思想史的，是一种纯粹的个人宗教。由于诺斯替主义是一种独特的修行和人生道路，对它的把握有赖于它与各种道路之间的比较，因此要有比较宗教及修行者之间的相互印证，并要甄别其大小、正邪及最终之归宿。也因为它是神秘主义，其境界与能力是难以表达的，因此心理学也可借用为表达工具，只是一般的心理学连表达的功能都没有。因此，在本书中我对诺斯替主义的研究思路基本上以神秘主义为核心，在翻译阅读和体会诺斯替经书的基础上，从比较宗教学、宗教心理学、思想史、社会学四个角度联合起来进行把握和表达。

在研究过程中，我一直追随这一领域中先行者的足迹，并对他们充满感激之情。我明白，只有熟悉并参照前人和今人对诺斯替主义的理解和解释才能穿透到较深的层次。对我的研究影响最大的先行者是约纳斯（Hans Jonas）、沃格林（Eric Voegelin）、鲁道夫（Kurt Rudolph）、罗宾逊（Jams M. Robinson）和雷登（Bently Layton）。要找到这些人物，找到这些人写的参照性的书籍需要眼光和见识，也还要有书可选，这两个方面我有幸得到了师长王晓朝和刘小枫的指点与帮助。王晓朝教授是我硕士生阶段和博士生阶段的导师，本书就是他指导下完成的博士论文《“诺斯”与拯救——古代诺斯替主义的类型学研究》改写而成的，他对我的影响不只是在学术的领域，在现实生活中他所持的朴素原则“对得起良心”和“绝不与恶势

力妥协"体现着令人敬佩的精神力量。刘小枫博士对诺斯替主义有精深的研究，尤其对20世纪初哲学、神学、政治哲学中的诺斯替主义现象作过系统梳理，他寄给我诺斯替研究领域重要的最新资料，并约我翻译了至关重要的著作，约纳斯的《诺斯替宗教》；在博士论文的撰写和修改过程中，也有幸得到了他的珍贵指点。在博士论文写作期间，感谢许志伟先生提供了前往加拿大英属哥伦比亚大学（UBC）维真学院学习的机会，我经历了温哥华的冬、春、夏三季，校园中的千年古树林、环绕温哥华的终年不化的雪山、浩瀚的太平洋和精灵出没的原始森林都赋予我灵感，UBC图书馆的索引系统也助我找到了许多重要资料。温哥华是一个各种宗教活动汇聚、活跃的世界大都市，在这里的学习生活给我提供了实际的宗教活动的一些真切的感性认识。

在此我要感谢在浙江大学长达十年的教学生涯，感谢诸多师长和学友，也感谢妻子徐鸣飞和儿子张睿明带给我的琐碎而欢乐的家庭生活。现实生活的艰辛、遗憾、烦恼和欢乐逼迫我不断地接近真正的问题与真实的思考。我实实在在地感觉到：人作为小我，内心有无数的罪的念头，这乃是必然，只是有人没有表现出来，有人表现出来了；未表现出来的人未必就是自己的功劳，乃是时世环境使然，让他到另外一种环境中慎独，未必能做到。这就是小我的本质，是不可能有高尚的爱心的，人人如此。人与人之间的不同不在于好人与坏人之分，在小我的层面上没有好人坏人之分，稍微有点区分也只是在性情上的区分，没有什么层次上的区分，人与人之真正不同只能存在于是否已经有了小我之外的身份与意识。各种宗教修持的目的就在于确立这样一种身份与意识，变成一个新的人。人的宽容、平和与爱心都是从这个层面而来的，除此之外没有别的源泉。由此可以说没有修养就没有恒久的爱心，没有真正的宽容、喜乐和坦然，也就没有真正的、长久的幸福生活。

我常常会觉得自卑，妄自菲薄，觉得社会现实是不可抗拒的，人应当随俗。但是诺斯替主义的研究和整整十年的教学生涯让我认识到，这其实大谬不然。事实上，个人拥有极大的影响他人的能力，一个憎恨或敬佩的眼神就能引起他人心理上的极大反应，乃至于促成英雄事迹或做出丑事。每个人都很在乎周围人的反应，乃至于会珍视一只猫对自己的热情，更不用说人的态度了，所谓“千金一笑”并没有言过其实。一个人走上邪路或正道，初看实在难以解释其原因，但追究根蒂可以发现，在很大程度上是由他周围之人的目光造成的。奥古斯丁在《忏悔录》中曾追究自己何以与小伙伴一起偷邻居之梨的原因，发现其根源在于小伙伴之间的从众心理，为恶有时是值得炫耀的，有时甚至吹嘘其实并未做过的恶事。个人在不言不行之时尚且有如此之大的影响力，更不用说决定与行为了：个人的抉择能影响个人的一生，乃至影响周围之人的命运，所谓一念之差，可以有天壤之别。其实，我们每个人随时随地都在作抉择，因而随时随地都有极大的可能性带来灾祸或幸福，“祸福系于一念之间”，平时之所以没有觉得，是因循替代了抉择。由此可见个人正念的重要、个人对他人之影响力，也由此可见个人世界观之重要，影响范围其实可以很广，一个好人可以抵得上一千个恶人，一个大好人可以影响一个时代，一个大圣人可以影响一个民族乃至世界。

真知可以改变世界。“天下兴亡，匹夫有责”，诚然。

2002 年 9 月 1 日于西溪校园

第 1 章

导言：走进古代诺斯替主义

一 古代诺斯替主义是宗教、哲学研究中的一个“要穴”

“诺斯替主义”（Gnosticism）是一个现代术语，来源于希腊词 gnostikos（即 knower，指一个拥有诺斯 gnosis，或“密传知识”的人），用于指称寓于希腊化晚期大规模混合主义宗教运动之中的共同精神原则。诺斯替主义普遍地体现在当时的新柏拉图主义、斐洛主义、犹太教、神秘宗教等所有的哲学与宗教派别之中。尤其在基督教中，它找到了自己永久的栖身之所，形成了教父学（Patristics）中称之为基督教异端的诺斯替派。诺斯替主义者也会从这些既存的哲学宗教派别中独立出来，形成自己的派别。这些独立的诺斯替派别以及作为基督教异端的诺斯替派是诺斯替主义精神原则的最集

中、最典型的体现。[1]

诸斯替主义是始于亚历山大大帝东征时期的宗教、哲学、科学混合主义潮流中规模最大、涵盖最广的混合主义，不仅是两希文化的融合，而且是两希文化与印度文化交融的产物，它是当时的一大社会现象，影响了整个后古典时期。教会方面认为它是基督教所遇到的三大危机中最大的危机，对教会的影响极大，直接危及到教会的生存，教父们经过了长期的斗争才成功地战胜它。[2] 诺斯替主义从未彻底灭绝，中世纪的时候出没在今天的东南欧一带，并向西移动，引发了一些新的教派运动，甚至与僧侣教团纠结在一起。近代以来，诺斯替主义开始复兴，一方面表现为诺斯替教会在世界各地涌现，另一方面其精神原则似乎化为诺斯替主义游魂潜入现代思想，据说黑格尔、谢林、施莱尔马赫、马克思、尼采、巴特、梅列日科夫、海德格尔、施米特、布洛赫、薇依这样一些思想家身上都带有诺斯替"游魂"的幽灵。因此古代诺斯替主义的研究不仅是思想史问题，而且也是政治哲学问题。[3] 古代诺斯替主义研究

---

[1] 这个观点本身是本书研究的一个结论。关于何为诺斯替主义，诺斯替主义精神原则是什么，这是古代晚期研究领域中的一个大问题，学术界有众多不同的看法，这是其中最具权威性的见解，来源于汉斯·约纳斯的《诺斯替宗教》与鲁道夫的《诺斯：诺斯替主义的性质与历史》，有关内容见正文中的探讨。关于 Gnosticism 的译法，本文沿用国内学术界惯用的音译法，刘小枫先生主张意译为"灵知主义"，这是确切的，因为诺斯替主义所追求的诺斯（知识）是一种特殊的知识，是不同于理论的、能改变精神状态的灵性知识。之所以在这里沿用音译法，是由于音译的名称对于目前的学术界而言似乎更明白这个概念的所指。在国外的学术界，诺斯替主义首先是指向古代基督教的那些特定的异端和基督教会之外的诺斯替教派，只是随着研究的深入，这个概念的外延才逐步扩大为一种在各时代都存在的宗教类型，"灵知主义"特别适用于翻译外延已经扩展之后的"Gnosticism"这个词。

[2] James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco: Harper & Row, 1988, p.2—3. 教会所遇到的三次危机，其中第一次是早期启示的热情的丧失，第二次是基督教的普世主义之争，第三次就是诺斯替主义危机。

[3] 刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》的《前言》（香港：道风书社，2001），页1。参 Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Co., 1987) 中的"Gnosticism"词条。

具有重要的理论意义与现实意义，主要体现在四个方面：

其一，古代诺斯替主义的实践性的、拯救性的知识的观念及其在准理性的思想体系中的理论实现产生了一种以前不为人所知，而此后从未在宗教思想中消失过的思辨类型，因此古代诺斯替主义的研究是思想史上的一个重要课题。

其二，古代诺斯替主义的研究对于希腊化晚期由世俗文化向宗教文化转变的那整个时代来说，即便算不上是提供了研究的关键，至少对于理解那个时代是极有帮助的。由于古代诺斯替主义运动乃是西方基督教文明的渊薮，因此诺斯替主义的研究对于研究基督教之开端以及基督教神学有着至关重大的意义，乃至于有助于加深对整个西方思想的理解。存在主义哲学家、诺斯替主义研究最杰出的权威汉斯·约纳斯这样评介，“在纪元之初的迷蒙之中，浮现出了一批光彩夺目的神话人物，他们巨大、超人的轮廓足以布满另一座西斯廷教堂（Sistine Chapel）的天顶与墙壁……要是诺斯替的信息在当时获胜的话，我们的艺术、文学，还有许多其他的东西都将会是另外一个样子”，[1]诚非虚言。

其三，当代政治哲学家沃格林与布鲁门勃格（Hans Blumenberg）关于诺斯替主义与现代性之关系的争论使得诺斯替主义成为理解现代政治哲学的一个关键。[2]

---

〔1〕 Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2nd edition, Boston: Beacon Press, 1963, p.1.

〔2〕 50年代初，政治哲学家、思想史家沃格林在名噪一时的《新政治科学》中提出了一个著名论断：现代性就是诺斯替主义时代，其特征是人谋杀上帝以便拯救自己。数年以后，当代德国哲学家布鲁门勃格在其如今已成为经典的《现代的正当性》中反驳沃格林，认为自中世纪以来，西方思想一直努力克服诺斯替主义，中世纪经院哲学是第一次尝试，但失败了；现代性思想的兴起是克服诺斯替主义的再次努力，现代性世界根本是反诺斯替主义的。参刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》，页2。关于诺斯替主义与现代性问题的讨论，参 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, N.J.: Princeton, 1986; Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Robert Wallace, (tr.), Cambridge, Mass, 1983; Robbert B. Pippin, "Blumenberg and the Modernity Problem", in *Review of Metaphys-ics* 40 (1987), pp.535—537。

其四，古代诺斯替主义是当代新纪元运动（New Age Movement）的精神土壤，诺斯替宗教的形式也在这一场运动中复兴，因此古代诺斯替主义的研究对于把握当前的新纪元运动也有重要的现实意义。[1]

可见，古代诺斯替主义是宗教学、思想史、政治哲学研究中的一个“要穴”。

二 古代诺斯替主义研究的盛衰及其在当代的复兴

诺斯替主义的研究与诺斯替宗教现象本身一样古老，最早的研究者是反对诺斯替异端的那些正统教会的教父们。公元4

〔1〕对于神秘主义、东方哲学以及各种形式的宗教体验的兴趣在20世纪60年代普遍复兴，在这一场复兴之中包括了被称为“诺斯替主义”的宗教现象的复兴。如心理学家荣格与小说学黑塞都被认为是“现代诺斯替主义者”。有些人为这种古老的宗教创立了制度化的组织。加利福尼亚的奥托（Palo Alto）和米勒（Rosamonde Miller）主教在十几年来，每星期天都主持诺斯替神秘教会（Ecclesia Gnostica Myteriorum）的聚会，在礼拜仪式上宣读诺斯替经文，每次都有40至60个教徒参加。据米勒说，她知道有12个组织化的、相互之间没有联系的诺斯替教会分布在这个世界上。近几年来，新的诺斯替教会不断地涌现出来。这些诺斯替教会与历史悠久的基督教众派别相比规模极小。但是诺斯替主义所带来的真正挑战并不是组织上的，而是精神上的。诺斯替主义的各种形式经常会吸引那些有疏离感的知识分子，他们渴望摆脱日常生活的束缚获得灵性体验。有许多神秘组织都根植于诺斯替主义的土壤。布拉伐斯基夫人（Madame Helena P. Blavatsky）于1875年创立了神智学（Theosophy），她把诺斯替主义者看作是现代神秘学运动的先驱，赞扬诺斯替主义者保存了正统所丧失的内在学说。神智学和它的各种副产品，诸如斯坦纳（Rudolf Steiner）的人智学（Anthroposophy）、佰磊（Alice Bailey）的神秘学派（Arcane School），该依（Guy）和白佬德（Edna Ballard）的“我是”运动（I Am movement）、克莱尔（Elizabeth Clare Prophet）的普世胜利教会（Church Universal and Triumphant）等等，都是来自于同一个源泉；其他的各种神秘组织，如蔷薇十字会员（Rosicrucians）也从这个源泉汲取养料。这些组织都强调一种秘传的学说，强调人性中隐藏的神性，以及强调与非物质的更高级存在“大师”的联系。参 Douglas Groothuis, “Gnosticism and the Gnostic Jesus”, in *Christian Research Journal*, Fall 1990。

世纪以后，由于诺斯替主义异端已经被镇压，整个研究主题都被遗忘。一直到 19 世纪，在客观研究的氛围之中，人们的历史兴趣才又回到它上面来。从事这一研究的起初是新教神学家（多数是德国人），随后古典学者和东方学学者也加入其中，诺斯替主义的研究最终成了众多学科联手对整个古代晚期进行全面研究的一个部分。1945 年在埃及的那戈·玛第镇发现了诺斯替主义的经书《那戈·玛第文集》（*The Nag Hammadi Library*），诺斯替主义的研究因而获得了大量的第一手材料，此后数十年来成为西方学术界久盛不衰的热点。秀勒（D.M. Scholer）主编的《那戈·玛第书目》[1]列出这个领域的近四千种书、文章和评论，《新约研究杂志》（*Novum Testamentum*）每年都增补新出的书目。我国学者在有关基督教史、早期基督教和晚期希腊研究领域的论著中对诺斯替主义有所提及[2]，但至今尚未有研究诺斯替主义的专著问世。香港汉语基督教文化研究所正在组织翻译《灵知经书》（即 *The Nag Hammadi Library* 的中译本），第一、第二卷已经出版，第三卷也正在出版过程之中，并且与此相配合编译出版了《灵知主义及其现代性谋杀》文集，该文集的选编侧重于思想史和政治哲学—神学问题，而不是宗教史或早期基督教史问题，因此从宗教史与宗教哲学角度对古代诺斯替主义做深入研究仍是汉语学术界宗教史与宗教哲学之学术研究的当务之急。[3]

西方学术界对于古代诺斯替主义的研究在外延上有一个扩展的过程。

---

〔1〕 D.M.Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, Leiden, 1971.

〔2〕 范明生、王晓朝、赵敦华、章雪富等。

〔3〕 王晓朝认为“国内希腊哲学研究的学者们通过 20 世纪的努力基本弄清了亚里士多德以前的哲学，在新的世纪中，研究亚里士多德以后的哲学（希腊晚期哲学）成了主要任务”（《“折衷主义”考辨与古希腊晚期哲学研究》，见《哲学动态》，2001 年第九期，页 9）。而古代诺斯替主义就是希腊晚期哲学的一个关键，对于理解当时的哲学与宗教的特征及其走向基督教文明是不可缺少的必要环节。

最早研究诺斯替主义的是古代教会的教父们，他们的研究对象是作为基督教之异端的诺斯替教派，他们力图证明诺斯替教派在本质上是非基督教的，他们从希腊哲学、占星术、神秘教、巫术甚至印度传统中去寻找它的源头，旨在揭露其错误，从而战胜它。他们的文献是我们对诺斯替学说之知识的主要来源（直到《那戈·玛第文集》发现之前几乎是惟一来源），而且也是关于其性质与起源的最早理论。[1]

19 世纪末以来，学术界展开了关于诺斯替主义之性质的学术争论。德国历史学家哈纳克（Adolf von Harnack）基于教父的立场，认为诺斯替主义是基督教的异端。他在《教义史》中认为，诺斯替主义者是在用希腊哲学的术语解释基督教教义，从而是"最早的基督教神学家"，[2]但是诺斯替主义者在解释的过程中歪曲了基督教的信息，宣扬了错误的、混乱的基督教学说，是"基督教的急性希腊化"。[3]英国学者诺克（Arthur Darby Nock）赞同哈纳克的观点，认为诺斯替主义是一种"走了邪路的柏拉图主义"。[4] 但是随着诺斯替原始文献的出现，这种看法被其他的宗教历史学家所持的相反意见所取代，他们认为诺斯替主义绝非基督教的异端，而是一场独立的宗教运动，它的来源是众多的。20 世纪早期，新约学者波苏特（Wilhelm Bousset）将诺斯替主义的源头追溯到巴比伦和波斯，他说："诺斯替主义首先是一种基督教之前的运动，它有自己的根源……因此我们要理解它本身的性质，而不能把它当作是基督教的旁支或副产品。"[5]在这一点上，文献学家雷特

---

〔1〕 见本文附录"古代诺斯替主义原始文献概览"。

〔2〕 A.von Harnack, *History of Dogma*, New York, 1961, p.228.

〔3〕 A.von Harnack, *History of Dogma*, p.229.

〔4〕 A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenisic Background*, New York, 1964, p.16.

〔5〕 W.Bousset, *Kyrios Christos*, 1st., Gottingen, 1913, English trans, 1970, p.245.

思坦（Richard Reitzenstein）也持同样的观点；但他认为诺斯替主义是起源于古代的伊朗宗教，受到了琐罗亚斯德教（中国古代称袄教）（Zoroastrian）传统的影响。另有一些学者，包括弗雷德兰德（M.Friedlander），认为诺斯替主义起源于犹太教：拉比们在第一、第二世纪所攻击的异端就是犹太教的诺斯替异端。把诺斯替主义看作是一场独立的宗教运动，按照系谱学的方法分析其中各种因素的不同来源，这种观点及其方法都在波苏特于1907年发表的《诺斯替主义的主要问题》（*Hauptprobleme der Gnosis*）一书中得到很好的反映，此书代表了整个学派，并长期主导着这一领域[1]。

19世纪后半叶以来在谱系因素的研究上所得出的细节是分散的而不是聚合的，它给我们留下来的诺斯替主义的肖像，其突出的特点就是缺乏统一特征。但是这些研究同时也逐步地扩展了诺斯替主义的范围，使它超越了这个名字原来所包含的基督教异端群体，并且在更大的广度、更大的复杂性上，诺斯替主义日益地展示出：它从中产生的那整个文明的弥漫一切的特征就是综合主义。

20世纪初，布尔特曼（Rudolf Bultmann）的学生汉斯·约纳斯开创了对古代诺斯替主义的哲学式的研究，即力图理解从这些声音中表达出来的精神，并据此在它的令人困惑的复杂多样的表达之中恢复其可辨识的统一性。他认为，一定存在着某种诺斯替精神，并且因此也一定存在某种作为整体的诺斯替主义的本质。他还认为，诺斯替主义源于某种“生存的态度”。公元最初两个世纪，东部帝国政治冷漠、文化停滞之时也正是东方宗教涌入希腊文化之时，当时的许多人都深刻地感觉到与他们生活于其中的世界的疏离感，渴望神迹般的拯救，

---

〔1〕 W.Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1907.

使他们从政治与社会存在的束缚中解脱出来。约纳斯以他深刻的洞察力依据有限的材料重新建构了诺斯替主义的世界观——一种现世二元论的悲观主义与自我超越相结合的哲学。约纳斯的研究结果以《诺斯替主义与古代晚期精神》（*Gnosis und spatantiker Geist*）为题用德文发表，第一卷出版于 1934 年，第二卷则由于时局的原因到 1954 年才发表[1]。1958 年他发表了英文版的《诺斯替宗教》，1963 年出了该书的增订版。约纳斯对于古代诺斯替主义的研究在学术界影响极大，他在一本论文自选集的前言中说："在国际学术界的眼中，我的名字已经等同于诺斯替主义……以至于人们遇到我的时候不相信这个后来研究哲学生物学的约纳斯就是那个研究诺斯替主义的约纳斯。"[2]

1966 年在意大利的墨西纳（Messina）召开的关于诺斯替主义之起源的学术会议上，由约纳斯、丹尼罗（Jean Danielou）、威登革（Geo Widengren）、庇安奇（Ugo Bianchi）、卡思藤（Carsten Colpe）组成学术委员会[3]，对诺斯替主义（Gnosticism）和诺斯（Gnosis）这两个术语作了界定，确定了统一的用法。诺斯替主义一词被定义为一种宗教，它的教义特征是：神不是这个世界的创造者，他不是德穆革（demiurge）或耶和华（YHVH）；世界的产生纯属于一场错误，是由于神性世界的分裂和堕落的结果；人，或灵性的人，是从神性世界流落到这个世界中来的异乡人，当他听到启示的道以后就会认识到自己最深层的自我；恶的来源不是罪，而是无明或"无意

〔1〕 Hans Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I, Gottingen, 1934; vol. II, Gottingen, 1954.

〔2〕 Hans Jonas, "Introduction", in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, *Introduction*, Prentice-Hall, 1974.

〔3〕 James M.Robinson, "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas", in *Nag Hammadi Gnosticism and early Christianity*, p.128.

识"(unconsciousness)。[1]由此，诺斯替主义的外延扩张到了极点，不仅古代晚期有诺斯替主义精神与诺斯替教派，而且现代的许多哲学与宗教运动也可以归入诺斯替主义的范畴。

约纳斯所开创的这种观点经受住了时间的考验，经受住了《那戈·玛第文集》考古发现的考验，足见其思想与洞见的深远[2]，由此确立了其在诺斯替主义研究领域的正统地位，主导着诺斯替主义研究的大方向[3]。诺斯替宗教研究的公认的大师鲁道夫采用那戈·玛第原始文献，沿着这一方向系统地研究了诺斯替主义的性质与历史，于1977年发表了经典之作《诺斯：一种古代晚期宗教的本质和历史》，在约纳斯关于现世二元论定义的基础上补充了终极一元论的原则，完成了对诺斯替主义宗教现象的比较完整的建构。[4]现在西方学者头脑中的古代诺斯替主义的印象主要就是来源于约纳斯与鲁道夫。[5]

按照这种正统的看法，诺斯替主义虽然呈现出总体上的类型学特征，但是其内容极其复杂。在《那戈·玛第文集》等一系列原始资料随着考古发现重见天日之后，吸引了世界上许多一流学者的潜心研究，他们注重分析《那戈·玛第文集》中的细节，不太注重建立全面的理论，其中大体有三种研究方向：

---

[1] Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, p.567.

[2] Richard T.Wallis, ed., *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, 1992, p.3.

[3] 但最近有少数学者提出"诺斯替主义"这个范畴过于宽泛，无助于理解它所涵盖的那些内容，因此应予抛弃。这些少数派学者包括威廉斯（Michael Allen Williams）、培阙门（Simone Petrementand）和库里安（Ioan Culianu），参 Michael A.Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press, 1996, p.5; Robert M. Grant, Rethinking 'Gnosticism' Book Review, in *Journal of Religion*, Oct. 2001, Vol.81 Issue 4, p.645。

[4] Kurt Rudolph, *Gnosis: Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion*, Leipzig, 1st ed., 1977, 2nd ed., 1988.英译本：Robert McLachlan Wilson, tr., *Gnosis: The Nature ad History of Gnosticism*, Harper & Row, 1987.

[5] Michael A.Williams, *Rethinking Gnosticism*, p.267, note.1.

一是关注诺斯替主义与希腊化时期哲学之间的关系，集中研究《那戈·玛第文集》中反应了这种关系的那些文献；[1]二是从诺斯替主义经书的文本和形式的考校出发进行研究；[2]三是探究诺斯替主义与它同时代的宗教氛围之间的关系[3]。另外，荣格的深度心理学把诺斯替主义宗教与运动视为自我体验的神话表达，这个研究思路在学术界与知识界有很大影响[4]。

本书的研究拟建立在约纳斯与鲁道夫的基础之上，兼及威廉斯等学者从不同角度所做出的思考，再配合上述这些研究方向的成果，采取历史社会形态的宏观视野与宗教心理学的微观分析相配合的进路，对整个诺斯替主义作整体的分析与介绍。

---

〔1〕 对这方面的研究作出贡献的学者有（除了约纳斯以外）英国学者诺克（A.D. Nock）和阿穆斯特兰（A.H.Armstrong），美国耶鲁大学的来登（Bentley Layton）和南方循道宗大学的阿顿杰（Harold Attridge）。哥伦比亚大学的墨顿·斯密斯（Morton Smith）关注巫术史的研究，他研究了那些与巫术修炼有关的材料。

〔2〕 这方面的工作是由罗宾逊和科斯特（H.Koester）在他们的著作《在早期基督教中发展轨迹》（*Trajectories Through Early Christianity*）中开创的。另外一些人探究了诺斯替文献中丰富的象征主义。比如，法国学者塔丢（M.Tardieu）分析了诺斯替神话；斯各特洛夫（L.Schottroff）研究了诺斯替派对恶的力量的描述。他们的许多美国同事也在诺斯替文献的文本分析方面作出了贡献。皮尔金斯（P.Perkins）教授研究了类型与意象；麦客拉依（George MacRae）教授则在帮助我们理解诺斯替派的隐喻、神话、文学形式方面作出了贡献；他与其他人一起，包括奎斯培和皮尔森（B.A.Pearson）教授，展示了某些诺斯替神话是如何从犹太教的传统材料中提炼出来的。

〔3〕 在秀仑（Scholem）、麦客拉依、奎斯培、皮尔森等人在论证诺斯替派文献大量地提到了犹太传统的同时，另外一些人则在问另一个问题：诺斯替文献对于基督教的起源问题能告诉我们什么？许多学者都在从事这方面的研究，其中有美国的格兰德（R.M.Grant）和亚马奇（E.Yamauchi）、苏格兰的威尔逊（R.McL.Willson）、英格兰的斯蒂德（G.C.Stead）和查德威（H.Chadwick）、荷兰的尤尼克（W.C.van Unnik）、法国的庇伍克和培阙门、西班牙的阿贝（A.Orbe）、日本的阿来（S.Arai），在德国除了柏林的科普特诺斯替文献工作小组之外还有波利革（A.Bohlig）和科斯夸克（Dr.K.Koschorke）。

〔4〕 代表人物有奎斯培、庇伍克和科尼（Karl Kernyi）。参 Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, volume 5, p.574—575。

三 从生存状态到神话再到神秘主义

我们对于古代诺斯替主义现象的研究有三个主要进路：[1]

第一个进路：清理古代诺斯替主义的社会政治历史背景，勾勒出诺斯替主义运动的起源、派别、领袖、历史以及后世的继承者，形成家谱体系，从而把握这种社会现象的历史史实，作为探讨诺斯替主义之定义、类型学与性质的一个前提。

历史学家在什么意义上可以把诺斯替主义作为一种一般的模型来论述？是在心理学的意义上还是在哲学的意义上？这个根本问题困扰了学术界二百多年，由于从未有过完全令人满意的答案，因此本文不想从对于“诺斯替主义”的哲学描述开始，相反，拟采取具体化的方式来解决这个问题，先从那些确实自称“诺斯替派”的脉络清晰的教派入手，然后再研究它们在历史上和意识形态上如何演进到后来的形态。这种历史的描述方式可以带领读者把握诺斯替现象的真正核心，同时也能进一步很好地理解“诺斯替主义”(gonsticism)、“诺斯替宗教”(gnostic religion) 和“诺斯”(gnosis) 等更为宽泛的概念。

第二个进路：在比较宗教学的视野之下，具体分析诺斯替主义的几种主要类型，在此基础上发掘其中的共同内核，勾勒

〔1〕 在研究的总体指导思想方面，本文参照了卢卡奇的一个基本态度：“由于这种资产阶级科学在方法上把理论和历史区分开来，由于把诸个问题从原理和方法上彼此分离开来，从而把总体的问题从精密科学性的根据中排除出去，某一问题的历史对问题本身来说就成为一种实际上的和表述上的累赘。这种东西只能引起各种专家的兴趣，它的无限扩展会越来越掩盖各种现实问题的真实意义，并培养出没有头脑的专家阶层。”(《作为马克思主义者的罗莎卢森堡》，选自《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，卢卡奇著，杜章智等译，商务印书馆，1995，页86)

出诺斯替主义的“神话——哲学——体验——修炼——态度”的总体结构。

诺斯替主义的几种最主要的派别是：塞特派（Sethians）（最经典的诺斯替派）；瓦仑廷学派（Valentinian School）；圣多马教派（School of St.Thomas）（来自北美索不达米亚的传统基督教）；巴西里德派（Basilides）；赫尔墨斯教（Hermetics）（后两个派别影响过瓦仑廷）；马克安派（Marcion）；摩尼教（Manichaeism）；曼达派（Mandaeans）（流传至今的惟一派别）。

这七个最重要的诺斯替派别可以分为两大类与一个特例，即塞特派、瓦仑廷派、圣多马派、巴西里德派与赫耳墨斯教可以归为叙利亚—埃及类型，其最高成就是瓦仑廷思辨；摩尼教、曼达派属于伊朗类型的诺斯替思辨；马克安派是一个特例。从最广泛的代表性出发，我们将主要分析塞特派、瓦仑廷派、马克安派、摩尼教、曼达派。在对这些神话体系加以分析的基础上，发掘其中的核心神话，并从核心神话中推导出它的教义与哲学体系，由哲学体系出发探讨其精神体验、修炼与基本态度。

第三个进路：从思想史、政治哲学与当代新纪元运动三个角度研究诺斯替主义的现代意义。思想史的角度主要是研究诺斯替主义精神原则在近代与当代思想家中的延续轨迹；政治哲学的角度主要是从沃格林与布鲁门勃格之争入手，把握现代性的性质；当代新纪元运动与诺斯替主义的关系很紧密，各自的研究都将有助于对方的理解。由于这一进路的三个角度各自都是大课题，鉴于学力与篇幅的限制，在本书中不予深入讨论，只是在最后一章中粗略探讨“诺斯替主义的现代意义”，作为现代诺斯替主义研究的一个引论，它们主要是写作过程中的潜在视野。

上述三个进路中的前面两个构成了对古代诺斯替主义思想

的比较完整的研究。由于本书在一定程度上主要是对于研究结果的表达，而不是研究过程本身，因此有必要在导论中说明论文框架背后的主要研究方法以及思路。[1]

要想界定某种以多样化的形式存在的现象，这不可避免要涉及某种循环，即把多样化的形式之中所假定具有的统一性指定为它们的共同的名字，然后用这个名字的含义来定义这种多样性之中的统一性，并以此来判定某种具体形式是否属于这种现象。这是资料与概念之间的悖论。就诺斯替主义研究而言，这意味着我们必须首先有一些历史界定，以便达到类型学的界定，然后再以这个类型学的界定来重新确定历史的界定。从感觉上的统一性到假设的统一原则，再回到经过严谨的再指定的统一性，这种循环解释的方法有诸多的隐患，却是历史理解的必然与创造性冒险，它面临着历史现象的无尽的细微差别与相互之间的渗透。

本书的研究是从学术界的一些共识出发的，这些共识即关于诺斯替主义现象之存在、其所处的时空范围、其代表性资料以及表征其本质统一性的某些普遍特征。首先是分析几个学术界公认为诺斯替派的神话体系，然后从这些神话体系中抽象出诺斯替的核心神话、教义的类型学。在寻求诺斯替的类型学的时候，不可避免地会从可定义的教义过渡到不太容易定义却仍然很显然的情绪、风格以及对待其他思想之态度。这一切又会以某种方式涉及到诺斯替思想产生并存在于其中的那个实际处境，即它的独特的历史处境，这种类型学其实是反映了那个特定的历史处境。类型学的界定尽管是从对于思想内容的纯粹综合开始的，但是它有可能会在对历史资料做完全的抽象时迷失

[1] 本文研究的总方法论遵循了马克思在《资本论》中一段话："充分占有材料，分析其发展形式，探寻这些形式间的内在联系，只有这项工作完成之后，现实的运动才能适当地叙述出来。材料的生命一旦观念地反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。"（《资本论》第一卷，第二版跋）

方向，因此必然认识到，正是不可缩减的处境性因素才导致了诺斯替主义运动的出现，诺斯替神话中所讲述的那种形而上学的流离失所状态在现实中也有流离失所的真实处境与之相对应：它的象征主义中的危机形态反映了人自身的历史危机。正是这种处境性因素才使得诺斯替主义现象区别于其他时空环境之中的现象。这个处境就是基督教纪元第一世纪的希腊化一东方世界。因此，我们的研究由类型学的界定又过渡到了对历史处境的研究。这个历史处境中的时代精神除了显示在诺斯替思辨中之外，也可以显示在其他的现象之中，如犹太教、基督教、异教，其中许多现象都透露了心灵极深的不安状态、灵魂极大的紧张、一种偏向激进主义、夸张的期望以及总体解决的倾向。这就涉及到了诺斯替主义与其他宗教之间的关系问题，本文特别地考察了诺斯替主义与早期基督教之间的融合与斗争的实质。从神话、情绪、态度追溯到时代精神，这是本书研究的第一个步骤。

诺斯替主义的神话是对于原始神话的重新解释，它的独特性在于把原始神话的黑暗迷信转变成心灵修炼的内在程序，诺斯替神话可以转变成神秘主义。[1] 诺斯替神话中关于灵魂通过诸层面上升、相继剥除世上的衣袍、重新恢复非宇宙的性质这样一个外在地志学的教义能够以“内在化”的方式呈现在内心转变的心理学技术之中。心灵状态的上升阶梯取代了神话中的旅程，心灵自我转化的动态进程代替了空间上对天上各层面的突破。由此，超越性本身可以成为内在性，整个过程都灵性化了，并且置于主体的力量与轨迹之中。神话的框架转变成个人的内在性，神话的客观阶梯转变成主体自我完成的体验层次，这种体验层次的高潮是出神或神秘的合一，于是诺斯替的

〔1〕 诺斯替主义对于神话的重新解释则是从神秘教走向神秘主义的决定性一步。

神话就转变成了神秘主义。神话中实在的、外在的实体象征性地指向了一个自我的内在过程，即自我减少与世界的联系，缩减性地走向反宇宙体验的极限的过程。神秘仪式体系的参与是诺斯替神话中的实践性内容解放出来的一个途径，通过神话与实践在仪式中的联合，超验者成为内在。另一种更为持久，但循序渐进地从神话体系转变成神秘主义的途径是禁欲主义的修行。这种修行使主体净化，日益地从这个世界的羁绊中解脱出来。诺斯替神话讲叙灵性存在通过各个层面下落，最终陷入到物质之中，然后又撕破这些层面上升的故事。在禁欲的修行中，这个故事背后的时代精神与生存态度作为主体的可能性，作为诺斯生活得到了真正的实现。这是本文思路中的第二个步骤，也就是有关诺斯替主义之修行的研究。

在这里有必要特别说明一下诺斯替时代精神、诺斯替神话以及诺斯替神秘主义修行三者之间的关系。诺斯替思辨性神话体系与心灵修炼的内在程序之间有一种结构上的重合性，两者都有一个共同的根源，就是更基本的生存状态或诺斯替时代精神，也就是说，人在世界上的生存状态相继地或同时地由这两个不同的方向彰显出来。但是诺斯替神话与诺斯替神秘主义修行之间有时间差：人的生存处境投射在象征性的神话体系之中，这是一个在前的阶段，而神话体系重新转变成主观状态则属于稍后的阶段。有人会问：诺斯替主义思辨性神话体系难道不在一开始是受神秘旨趣而不是受理论旨趣的驱使吗？或者再进一步问，它们是否也许是神秘体验的直接的“客观化”——是体验在表达层面上的投射？它们岂不是应该当作编成典籍的口述而不是当作明白的思想体系来阅读？在这类问题的后面隐隐呈现着一个极其普遍的、具有哲学重要性的问题：在本性上（或在典型过程中）这些东西究竟是谁在前——是体验、情感、主观修炼在前呢，还是思想、观念、客观理论在前？是现实生活把自己表达并因而也把自己伪装在思想的观念中呢，还是那

些从思辨性推理和想像中产生的思想的观念为生活与情感的方式作准备并使之成为可能呢?

把必然的优先性赋予直接的生活而不是赋予思想的反省，赋予具体而不是赋予抽象，这是我们的第一反应。但在实际上，关于事物之客观性质的理论或信念体系在很重要的意义上促成了主体之体验的类型与结构，产生某种体验也许是持某种见解的直接结果，某些教义主张滋养了人的性情；而且理论的力量甚至可以产生出相应的内心体验，这也是不足为奇的。对这个问题的解答对于诺斯替主义的研究有重要意义，不同的考虑会导致不同的探究方向。一个探究方向以伏尔克（Walter Volker）针对奥利金（Origen）的 apokatastasis（最后成全）所说的话为代表，在这个关于最后成全的教义中，伏尔克想看到"直接源自于与神合一之神秘体验的情感表达，并且力图阐明这种体验"。[1] 他在这个体系中到处都看到了"内在体验的形而上学投射"，因此他要以他所谓的"纯粹的形而上学观念"为理性化的出发点，从这里出发向后回溯这个体系所隐藏与表达的秘密体验。这是一种唯心理主义者的研究方向。

但在实际上，理论是经验的预期，而不是经验的投射，是使经验成为可能，而不是经验的结果，客观性的思想是经验之可能性的条件，这刚好与唯心理主义者喜欢看到的关系相反。在一个不同的意义上，我们也认为思辨性神话体系是一种"投射"：然而它不是实际体验的投射，而是总体生存态度或时代精神的投射。因此，神话体系确实是从一种生存立场中产生出来的——我称之为时代精神的最初的"客观化"，这是某种具有超验的有效性的东西，它预先地指定了体验，并确定了体验

〔1〕 W.Volker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingen, 1931, p.134.转引自 Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, 1974, p.302。

的范围。它激起了对这些体验的追求、培养，并使它们合法化。没有在前的思辨性神话体系，就没有合法的神秘主义。而神秘主义希望自己是“有确据的、合法的”，即它不只是一个情感上的陶醉或着迷。真正的神秘主义者想要让自己为绝对实在所附体，这个绝对实在是已经存在的，神话体系告诉他的就是这个绝对的实在。诺斯替主义的神秘主义就这样始终与古希腊的理智的、本体论的思辨保持着连续性。诺斯替主义者有一个客观的神话体系，但他们超越了这种体系，想体验到对象，并与对象同一，而且他们想能够宣称这样一种同一。为了使某些体验成为可能，乃至可以想像为对于末世论未来的有效预期，思辨就必须建立起一套框架、道路与目标——这远在主观神秘主义学会走路之前。

综上所述，诺斯替神话是诺斯替时代精神的最初客观化，而诺斯替主义的神秘修行则是从客观化的神话中恢复解脱的生存原则。因此，对诺斯替主义时代精神的分析是全书的关键。[1]

---

〔1〕 这同样也是汉斯·约纳斯对诺斯替主义之解释的最后归宿：“在这样一种回归过程中，在拆毁之后作为生存的基础留下来的，不能理解为是像奥古斯丁或其他什么作者那样的个人自传性的事实。在由教义所提供的象征的或理性的超脱之中，纯粹象征性—概念性的公式可以在一个最严格的理论严密性的层面上进行讨论，无需有对于最初现象的任何实在的理解：一个具体的作者，乃至于一整代人，都未必体验到这些现象。这意味着，解释上的回归，其任务在于发现真正的作者，即作为整体来理解的历史存在，它超越个人与时代产生了这种自我表达，即对它而言最本质的东西的表达，它在一整个时代中作为由那个时代所主宰的唯一的存在模式维持自身，也许它常常只是潜伏或隐藏在习俗之中，但也总是有可能被实现出来。唯有这个‘历史精神的主体’才是哲学解释所寻求的目标。”（Hans Jonas，*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*：*Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*，Gottingen：Vandenhoeck & Ruprecht，2nd editon，1965，p.84）我们必须注意这段话中的两点。首先，解释者在对文本的生存性解释中所发现的乃是生存性的事件或倾向，这种生存性的事件或倾向构成了文本中的客观世界的最终根源。其次，解释者是在集体性的主体，即精神中发现这个生存性的根源。

四 从分析走向治疗[1]

诺斯替主义运动所处的希腊化晚期一直具有重要的历史意义，它是一个极其开化、搏动着宗教生活之生命力的时期，它有着令人惊异的现代性以及与现代问题的相关性，尤其是，它是主宰西方文明的基督宗教的文化背景。

诺斯替主义曾经是历史舞台上出现过的二元论体验的最极端的化身，也是为克服二元性处境所作出的艰苦卓绝的努力。对于诺斯替主义的探究是对于隐含于其中的二元论体验的案例研究：自我与世界之间的分裂、人与自然的异化、自然的形而上学贬值、精神在宇宙中的孤独感以及随之而来的世俗规范的虚无主义、极端主义的一般风格——所有这一切都曾经在深深不安的诺斯替神话剧本中演出。“现代性”与古代诺斯替主义之间的相似性或者隐含在现代精神中的“诺斯替主义”已经给学术界留下了深刻的印象。面对现代科学所造成的理智与生存

---

〔1〕 本人选择古代诺斯替主义作为研究课题时的背景问题是：1.基督教当中永恒的东西与基督教这个历史生成的社会文化现象之间有无区分，也即，基督性与基督教之间的关系如何？基督教的历史、文化、经典是否基督精神的载体；2.基督教内部教派林立，那么谁是正统、正统与异端之间的精神状态有何不同，正统之形成乃是历史文化理念形成的过程，是否存在对基督性的异化；3.进一步，假如以上问题的结论是肯定的，那么，又问，基督性是否适用于其他宗教，或者说，基督性本身只是另一种更高更普遍精神的一种特殊表达？这里有两种严重的区分：基督性至上、惟一道路，抑或是与佛陀性、穆罕默德性相平等，或稍高一筹；4.以上是关乎个体的问题，是个体性的，它与集体性或民族的立场、态度有何关系？5.当今社会宗教热、气功热盛行，是否与诺斯替当时的运动情形相类似呢？如何看待与引导？以上是我从事研究时的大的问题背景。这些问题不能抽象地解决，要依赖两个途径：一是从事某些具体的教派、运动的理论研究，二是自身立场上的修养与体悟。就前一途径而言，我选择了诺斯替主义为对象，因为诺斯替主义的一般特征比较符合我的思路，又因为它是基督教的最大的敌人，对于比较正统与异端之间的关系、分析各派中是否载有共同的精神有典型的意义。

状态而言，诺斯替的范式有启示性的作用。诺斯替主义时代是大历史尺度上的人类危机的典型例子，古代诺斯替主义研究对于理解现代世界由技术综合症所带来的危机也是有教益的。只要我们胸怀宽广，就会宽容那些为自己设定了永远无法达到的目标的人们，我们会认识到，先辈们的失败往往比他们的成功对我们更有教益。

在这本著作中，我们对古代诺斯替主义现象的表述同时也是为了在治疗性的分析中提供治疗的手段。约纳斯在最后四十年中倾其心力进行研究的主要任务就是要反驳并克服二元论反宇宙的虚无主义，并为此发展出了一种生物体生命哲学与技术时代的责任伦理学，[1]这对于本书的研究旨趣具有莫大的启示。

---

〔1〕 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York: Dell Publishing Co., 1966. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

第一部分

诺斯替主义时代精神
与诺斯替教派简史

第 2 章

希腊化晚期的诺斯替主义时代精神

任何对于希腊化时期（Hellenistic era）[1]的描述都必须从亚历山大大帝（Alexander the Great）开始。他对东方的征服（334 B.C.—323 B.C.）标志着古代世界历史的一个转折点。从亚历山大东征所创造的时局中产生出了一个文化联合体，比以往存在过的文化联合体都要大，延续了将近一千年，一直到被伊斯兰征服而摧毁为止。亚历山大所缔造的这一新的历史事实使得西方与东方的联合成为可能，而事实上这也是他的目的。“西方”在这里指的是爱琴海周围的地域，而“东方”是指古老的东方文明的地区，由埃及延伸到印度边界。尽管亚历山大的政治创造随着他自己的去世而瓦解，然而从中呈现出来的文化，其进展在随后的几个世纪里都没有受到干扰，一方面，几个继承者（Diadochi）王国之间的地域性融合正在进行，另一方面，一种它们所共同的、本质上超民族的希腊化文明随之兴起。当罗马最终解散了这个地域的这些分散的政治实

〔1〕 希腊化时期指亚历山大东征起至公元 3 世纪的六百年左右历史时期，在这个时期，希腊文化向东部传播，导致了历史上大规模的东西文化融合的过程，最终形成希腊—东方文化综合体，作为拜占庭帝国与希腊教会而存在。

体，把它们编入到帝国的行省中去的时候，只不过是给予这个同质体以形式，其实它早就已经超越国家边界而存在了。[1]

由亚历山大开创的这个空间—文化联合体（spatio-cultural unity）依次作为继承者的诸王国、罗马的东部行省、拜占庭帝国，同时也作为希腊教会而存在，这个联合体统合成了希腊—东方综合体，为我们本书所关注的这场精神运动提供了场景。那么，希腊化时期这个文化联合体的发展，其基本脉络如何呢？

大致说来，以公元1世纪为分界可以把希腊化的进程分成两个阶段：明显的希腊主导与东方隐没的阶段，以及东方复苏反应，反过来从精神层面胜利地向西方进军，并且重新塑造普遍文化的阶段。从文化而不是政治的意义上来说，第一个阶段是对东方的希腊化，而第二个阶段是对西方的东方化。前一个过程持续到公元1世纪前后，后一个过程从1世纪开始持续到大约300年告一段落。由这两个过程所带来的结果是一个文化综合体，一直存在到中世纪。希腊化的这第二个过程就是在希腊化时期促使世俗文化向宗教文化转变的一场精神运动。[2]

---

〔1〕在罗马帝国这一更大的地理范围中，"东方"与"西方"的术语有了新的含义，"东方"指希腊，而"西方"指罗马世界拉丁的那一半。希腊的一半包括了整个希腊化世界，原来的希腊只是其中的一个较小的部分，也就是说它包括了亚历山大的没有重新落入到"蛮族"之手的全部遗产。因此从帝国的扩大了的视野看来，东方是由原来称为西方的希腊与亚洲的东方相加而成的。到了西奥多修（Theodosius）的时代，罗马帝国永久性地分成东部帝国与西部帝国，于是这种文化场景也获得了最后的政治表述：拜占庭（Byzantium）统治之下的统一的东半部世界最后形成了希腊帝国，这是亚历山大所曾经规划的蓝图，也是使得希腊化成为可能的地方，尽管幼发拉底河（Euphrates）那面的波斯的复兴缩减了它的地理范围。基督教世界与此相平行也分成拉丁教会与希腊教会，这反映了宗教教义王国内这种相同的文化场景，并使之永恒化了。

〔2〕文德尔班提到希腊化时期的历史发展有一个从伦理时期向宗教时期转变的过程，其实就是指从世俗文化向宗教文化转变的这个过程。见文德尔班，《哲学史教程》上卷（北京：商务印书馆，1996），页282。此处采纳约纳斯对希腊化之脉络的描述（Hans Jonas, *Gnostic Religion*, pp.3—27）；并参照S.Angus, *The Mystery-Religions: a Study of the Religious Background of Early Christianity*, Dover Publications, 1975, pp.1—38；Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature ad History of Gnosticism*, pp.287—293。

一 希腊化晚期世俗文化向宗教文化转变

在亚历山大东征之前，东方与西方各自都发展到了最大程度的统一，这在政治的含义上尤其明显：东方已经在波斯（Persion）的统治下得到了统一，希腊世界则统一在马其顿（Macedonian）的政权之下。因此马其顿对波斯政权的征服就成了关涉整个东方与西方的事件。在文化方面，东西方的思想都充分地从具体的地域、社会与民族条件中解放出来，呈现出一定程度的普遍有效性，从而变得可以传播与交流，于是文化之间就能达到最好的融合。

就西方而言，当亚历山大在历史舞台上出现的时候，希腊已经在事实上，并且在自我意识上达到了成熟的**宇宙城邦**（cosmopolitan）的阶段。在亚历山大的时代，希腊的文化观念已经演进到了这样一个阶段，即可以这样说：一个人是希腊人不是因着他的出生而是因着他所受的教育，以至于一个蛮族人也可以成为一个真正的希腊人。理性开始享有至尊地位，受到崇尚，这就导致了理性人的发现，同时也导致了希腊文化就是普遍的人类文化的观念。流行的理论不再像柏拉图乃至于亚里士多德那样，主要地把人放在城邦的背景之中，而是放在宇宙（cosmos）的背景之中，我们有时候发现宇宙被称为“属于所有人的真正的、伟大的城邦”。做一个宇宙的好公民，即宇宙城邦公民（cosmopolites），乃是人的道德归宿；而他拥有这个居民身份凭借的只是他拥有逻各斯（logos），或理性，而不凭借任何别的东西——也就是说，逻各斯正是把人界定为人，并把他置于与它的直接关系之中的原则，正是这一原则在统治着宇宙。宇宙城邦意识形态的充分成长是在罗马帝国达到的，但是希腊思想普遍化阶段的所有本质特征在亚历山大的时

代就已经表现出来了。

最主要的是，亚历山大东征之后所建立的希腊化城市已经不同于老希腊殖民地，这些**新殖民城市**不再是主权国，而是中央集权的王国之中的一个部分。这就改变了居民与政治整体之间的关系。古典的城邦让公民关心城邦事务，并且公民也可以把这些事当作是他自己的事，就好像他是在通过城邦的法律统治自己。大的希腊化君主政权既不提倡也不允许这种密切的个人的认同感，他们不在道德上要求他们的臣民，个人也把自己从他们那里脱离出来，作为私人（这在以前的希腊世界里面几乎是不可能的一种身份）在以共同的观念、宗教、职业为基础自愿地组织起来的群体中满足自己的社会需要。这是给经济、政治、宗教带来深远影响的历史因素，构成了希腊化时期人们的基本生存处境。

与西方相对，东方在亚历山大东征前夕处于政治淡漠与文化停滞的状态。在政治上，这个状态是由在前几个世纪里横扫东方的一系列君主制的帝国所决定的。他们的征服与统治的方式粉碎了各地人民的政治支柱，使之习惯于被动地接受每一个随着王朝交替而来的新主子。中央权力的宿命对于臣服的人民来说乃是无可争议的命运，他们只是被扔进了这些浩劫之中。亚述人（Assyrian）与巴比伦人（Babylonian）实行对整个被征服地区人民的驱逐与迁移，他们的社会与文化的领导阶层摧毁了古老中心之外的许多地区的文化成长的力量。然而正是这同一种情形也还包含了一些让东方在希腊化时代发挥作用的积极条件。这不仅仅是指它的普遍的被动性、缺乏有意识的抵制以及轻易地被同化。本土文化严格的地方性的削弱意味着为从中出现一个更广泛的综合体扫清了许多障碍，并且由此使得这些因素有可能进入到共同基础之中。特别是，整个民族的连根拔起与迁徙产生了两个重要的效果。一方面，它有利于文化内容从本土的土壤中分离出来，抽象化成可以传播的学说形式，

从而成为宇宙城邦的观念交流中可以接触到的因素——希腊化正好可以使用它们。另一方面，在希腊化之前它就支持了混合主义，出现了不同的神与信仰，有时它们在起源上是相距很遥远的，这种混合主义预示了随后到来的希腊化发展中的一个重要特征。各种宗教不再与地方权力体系的组织相联系，不再享有特权，它被扔回到了它内在的神学品质上来，并且不得不把它形式化，以利于坚持，并以此与其他相类似的也已经漂浮起来的宗教体系相对抗，一起争夺人们的心灵，政治上的连根拔起以此导致了精神内容的解放。本来民族性的与地方性的信仰得到改变，成为国际观念交流之中的元素。这些过程的总方向是教义化（dogmatization），即从传统之中抽象出其原则，并展开为一套连贯的学说。希腊的影响力凭借其刺激性（incentive）与逻辑工具到处使得这一过程走向成熟。但是正如我们刚才尽力表明的那样，东方自身在希腊化前夜就已经开始了这个过程，其中最主要的是犹太教的一神论、巴比伦的占星学、伊朗的二元论，它们也许就是东方贡献给希腊化之结构的三个主要精神力量，并且它们也日益地影响了希腊化的晚期进程。

自亚历山大东征之后，希腊化在整个东方获得普遍胜利，并且建立了普遍文化，它的思想与表述的规则为那个时代想要加入到理智生活中去的每一个人所接受。所能听到的惟有希腊的声音，所有公共的文献表达都是希腊的风格。由于东方人也进入到希腊理智生活的潮流中去，东方的沉默不能解释为东方的个人缺乏理智上的力量，而是由于东方并不以自己的名义代表自己说话。任何人如果有话要说，都别无选择地要用希腊的方式来说，不仅是指用它的语言，而且也要用它的概念、观念和文学形式，也就是说，要作为希腊传统的明显的一部分。总之，对于大致延续到耶稣时代的希腊化前半段，我们可以说，

它是以希腊世俗文化为主要特征的[1]。对于东方来说，这是它准备重新出现的时间，可以喻为孵卵期。

东方在这一时期对于希腊化文明所作的贡献，其最重要的形式并不在于学问的领域，而是在于信仰（cult）：在后来成为最决定性因素的**宗教混合主义**已经在这时成形了。“混合主义”这一术语意义可以延伸，而且通常也同时涵盖世俗现象，从这个意义上来说，整个希腊化文明也可以称之为混合主义的，它日益成为一种混合的文化。然而严格来说，混合主义指宗教现象，用古代的“泛神崇拜”（theocracy）（即诸神的混合）这一术语表达更为恰当。正是这一过程在范围与深度上的日益增长，最终把希腊化第一阶段引向了宗教化、东方化的希腊化第二阶段。东方神灵与信仰在西方世界中不断增长的声誉预告了东方在第二阶段将要发挥的作用，那时领导权将要移到它的手上。

这个东方思想的潜伏期对于东方自身的生命史来说有着深刻的重要性，那就是**东方思想的希腊概念化**。希腊对于一切形式的理智表达的垄断，对东方精神既是一种压制同时也是一种解放：说是一种压制，是因为这种垄断剥夺了它原有的媒介，迫使它采用一种伪装的形式表达自己的内容；说是解放，是因为希腊的概念形式给东方思想提供了一种显明自己遗产之意义的全新的可能性。我们看到，在希腊化的前夜正在进行着从民众传统的材料中提升出普遍的可交流的精神原则的过程，但是这一过程是通过希腊精神所提供的逻辑方法才走向成熟的。因为希腊发明了逻各斯（logos）、抽象的概念、理论表达的方

[1] 这种世俗文化已经因为东方内容的加入而发生了变化。因此德罗以森（Droysen）提出了“希腊化的”（Hellenistic）这一术语，以便与古典的“希腊的”（Hellenic）一词相区别。“希腊化的”这一术语不仅旨在表示城邦文化向宇宙城邦文化的扩张以及内在于这一过程之中的转型，而且还表示这个扩张了的整体在接纳了东方的影响之后所发生的特性上的变化。

法、推理的体系——这是人类思想史上最伟大的发现之一。这种形式的工具适用于无论什么内容，希腊化使这种工具能为东方所用，使东方的自我表达从此可以受益于它。东方思想曾经是非概念化的，通过意象（image）与象征（symbol）来表达，把它的终极目标伪装在神话与仪式之中，而不是逻辑地加以阐明。处在这种古代的僵化象征之下，它受到了限制，希腊思想的生气把它从这种囚禁状态中解放出来，给予它新的动力，同时也给以前已经在进行的所有抽象化趋势提供了充足的工具。在根底之处，东方思想还是神话式（mythological）的，当它再一次把自己呈现在世界上的时候，这一点变得很清楚；但是同时它也学会了把它的观念变成理论的形式，并且运用理性的概念，而不仅仅是用感性的想像对它们加以阐述。通过这种途径，二元论体系的明确表述、占星学的宿命论以及超越的一神论都在希腊概念化的帮助之下出现了。它们在这种形而上学学说的状态下获得了普遍的流行，它们的信息可以向所有人公布。由此，希腊精神把东方思想从它们自己的象征主义（symbolism）的束缚之中解放出来了，使它能够在对逻各斯的反思中发现它自身。东方正是掌握着取自于希腊武库中的武器，时候一到，就发起了反击。任何普遍化与理性化所付出的代价是独特性的丧失。尤其是，希腊的优势地位会诱使东方思想家利用希腊的声望，不直接地表达自己的思想，而是收集希腊思想传统中与自己相类似的东西加以伪装。因此，占星学的宿命论披上了斯多亚学派宇宙论中和谐与宇宙规律的外衣，宗教二元论则披上了柏拉图主义的外衣。对于同化的意向来说，这当然是一次上升，但是这种乔装打扮对于东方思想后来的进一步发展起到了阻碍作用，而且也给历史学家带来了解释上的特别困难。

希腊的主导对于东方的内在生命还有另一个也许更为深层的影响，一直到很迟的时候才变得明显起来：东方精神分成了

表层与表层之下两股潮流，分为公开的传统与秘密的传统。因为希腊的榜样的力量不仅有激励的作用，同时也会起压制的影响。它的选择性的标准就像是一个过滤器：凡是能够被希腊化的就可以通过，在明处获得一个位置，从而成为宇宙城邦文化上层明显的一部分；而那极端不同，无法融合的剩余部分就被排斥并进入到地下状态。这些"另外"的东西不可能感到自己已经在传统的文学创造中得到了表达，也不可能在流行的信息中找到它自己的声音。由于不让它的信息进入到主流，它就不得不寻找自己的语言，而要找到自己的语言则是一个艰辛漫长的过程。就事物的性质而言，这些处于地下状态的才是东方思想中最纯真、最原创性的倾向，是属于未来的而不是属于过去的倾向。因此，希腊精神的垄断导致了一个**无形的东方**，它的秘密的生命形成了公开的希腊化文明表层之下的一股相反潮流。

大致与基督教之开端相重合的这一时期，我们看到了东方的爆发。就像长期壅积之水，它的力量冲过了希腊化的土地，席卷了古代世界，流入到既成的希腊形式，把自己的内容灌注于其中，并创立了它们自己的新基地。希腊化向东方宗教文化的变型已经开始。这一场大爆发的时机可能是由两个互补条件的重合决定的，即东方潜伏的发展已经成熟，使它能够呈现到白天的光明之中，以及西方在精神状态的根底之处感受到了对宗教的需要，使它热切地响应东方的信息。这一场新兴起的宗教浪潮吞没了"希腊"思想，并且塑造了它的个性：希腊化的世俗文化一方面出于防卫基督教的需要，另方面也是出于内在的必然性，转变成了显然的异教的宗教文化。也就是说，在这个宗教兴起的时代，希腊文化本身成为了一套派别化的信条（dinominational creed）。在它的落日余晖的时刻，希腊化的概念同时得到了宽泛化与狭隘化。就它的最后扩张而言，它得到了宽泛化，甚至于那些纯粹的、要

加以抵御的东方的密特拉（Mithras）与阿替斯（Attis）宗教都被列入到希腊化的传统之中；就它的整套原则成为一个派别的原则，而且是一个日益成为少数派的派别的原则而言，它是被狭隘化了。[1]

东方浪潮在基督教纪元开端之后表现在希腊化世界之中的主要现象是：希腊化犹太主义的传播，尤其是亚历山大利亚犹太哲学的兴起；巴比伦占星学与巫术以及西方世界宿命论的普遍传播；各种不同的东方神秘信仰在希腊化罗马世界的传播，以及它们进化为灵修神秘宗教；基督教的兴起；诺斯替运动的繁盛及其在基督教框架内外的伟大体系构造；古代晚期的超越哲学，始于新毕达哥拉斯主义（Neo-pythagoreanism），至新柏拉图学派达到鼎盛。

在这一阶段重新呈现的东方思想具有新颖性。认识到这一点很重要，即在我们讨论的这些事件之中，不是古老的东方的反动，而是一种全新的现象在关键时刻登上了历史舞台。“古老的东方”死了。它的新的苏醒并不是它那久享盛名的古老遗产的拟古派（classicist）的复活。甚至于更近的早期东方思想的概念化也不是这场运动的真正本质。传统的二元论、占星学的宿命论以及一神论都被卷入到其中，古老传统之残余（包括东方思想中的象征，它的整个文化遗产）、《圣经》故事中的观念与人物、希腊哲学（尤其是柏拉图主义中的学说与术语）都在这个浪潮中涌现了，但是这些元素的混合本身所提供的只是一个外观，而不是这种现象的本质。我们可以看到一个传统元素围绕着它而结晶的新的精神核心，如果我们承认这个核心是一种能动的自发力量，那么我们就必须说，是它在使用那些元素，而不能说它是由它们的共同影响所构成的；由此产生的整

〔1〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.9.

体尽管有明显的综合性，也不应该把它理解为是无方向的折衷主义（uncommitted ecleticism）的产物[1]，而应该理解为一种原创性的、有明确界限的观念体系。那么，混合主义背后的这个精神实体是什么呢？

我们注意到，有某些特定的思想态度或明或暗地体现在全体派别之中，在这些共同的思想态度后面有一条在发挥作用的思想原则。这条思想原则普遍地显现在来自东方的运动之中，尤其明显地表现在归于"诺斯替派"（gnostic）名下的灵修运动的群体之中。因此我们可以把诺斯替派当作是这种精神的最激烈最不调合的代表，并以类推的方式称这个精神原则为"诺斯替主义原则"。可以这样说，东方浪潮赖以表现自身的所有这一系列现象都是这条假设的诺斯替原则的不同折射和反应[2]。

二　生存处境以及拯救的呼声

诺斯替主义的精神原则是什么呢？答案存在于由那个时代人们的生存处境及其人生追求所决定的生存态度之中。[3] 为了解答这个问题，必须要从希腊化时期，尤其是希腊化晚期的社会政治背景入手考察。

---

〔1〕王晓朝认为，"把晚期哲学各流派的基本性质确定为折衷主义是阻碍中国学术界深入研究希腊晚期哲学的一大障碍"。（王晓朝，《"折衷主义"考辨与古希腊晚期哲学研究》，页9）

〔2〕Hans Jonas, *Gnois und spatantiker Geist*, I and II, 1, passim；特别参考第一卷的导论与第二卷第一部分的第四章。

〔3〕约纳斯认为诺斯替主义的精神原则存在于那些创造了诺斯替主义神话体系的人们的生存态度之中。这是一个深刻的洞见。在完全赞同约纳斯的这个主要见解的同时，我们还得补充说，我们不能够接受他的唯心主义框架。在我们看来，诺斯替主义生存态度的主体是经验性的人。但是这种态度也不是单个人的态度，而是整个时代人们的一种共同经验，在这个意义上可以称之为希腊化晚期的时代精神。

希腊化时期是一个发生着深刻变迁的时期，其间有物质、社会、政治、宗教状态上的大变故与革命，其激烈程度是不可估量的。社会一再地破灭，希腊城邦相继瓦解，使道德的重心由严格的集体主义转入到了令人困惑的个人主义；亚历山大大帝创立了“东西方联姻”的新世界，从中兴起了宇宙城邦主义，而继承者王国之间的征战又使高度文明的地区变得人烟荒芜；罗马帝国的建立把世界缩减为一个整体，造成了宗教和哲学思想的大融合；最后，蛮族入侵，希腊与罗马的国家宗教死亡。

这就是希腊化时期的社会政治宗教的大背景。其中最根本性的事件是个人主义与宇宙城邦主义的形成，这导致了个人与社会之关系的重大变化。这一时期的社会现象包括宗教，都是由个人主义所主导的，是由个人对于共同体的反叛所主导的，这在思想的层面上表现为对于古典的“整体与部分”教义的否弃。按照这个古典的本体论教义，整体先于部分，比部分优越，部分是为了整体而存在的，在整体之中才能找到自身存在的意义，然而这个久享尊崇的公理在希腊化时期丧失了其有效性的社会基础。这样一个整体的活生生的例子就是古典的城邦，它的公民分有这个整体，由于意识到自己是这个整体的一个部分而能够承认它的优先地位，尽管他们是易逝的、变化的，但他们不仅依赖整体而存在，而且也以他们的存在而维持整体的存在：正如整体的状态会影响部分的存在及其完美那样，他们的行为也会影响整体的存在及其完美。这样，这个整体首先是让个人的生活成为可能，然后是让个人的好的生活成为可能，它同时也要交托给个人照料，它的最高成就在于超越个人，并且比个人长久。

这种以社会政治术语对整体之优先性所作的辩护——即部分在整体之中的重要的自我实现功能——在古典晚期的社会状态中消失了。城邦先是被诸继承者王国的君主政体所合并，最后则并入到了罗马帝国之中。但是这个本体论原则还是得以继续在具体处境中生存。斯多亚派的泛神论，以及后亚里士多德

主义的物理神学，以个人与宇宙这个更大的活的整体之间的关系来取代公民与城邦之间的关系。通过这种所指的转变，古典的整体与部分之关系的学说得以保存其力量，只是不再反映人的实践处境了。现在宇宙被宣称为是伟大的“诸神与人的城邦”，做一个宇宙的公民，即宇宙城邦公民，现在被认为是本来孤立的个人确定其人生道路的一个目标。他被要求以宇宙的目标为自己的目标，也就是要把他自己与那目标直接地合一，穿过一切中介，把他自己内在的自我，他的逻各斯，与整体的逻各斯联系起来。

在实践上，他肯定并忠实地履行整体赋予他的职责，安于宇宙命运所安排的地位。智慧赋予他内在的自由，以承担所应承担的任务，赋予他镇定，以面对执行任务过程中所遇到的命运变幻，但是他们自己并不确定或改变任务。“作自己的本分”——这个斯多亚派伦理如此注重的说法——在不知不觉中透露出了这种建造中的虚构因素。所扮演的一个角色取代了真正要履行的一个功能。舞台上演员的行为“好像”是在作自己的选择，他们的行为“好像”是很要紧的。而实际上真正要紧的只是好好地演，而不要胡乱地演，但对于结果并没有真正的相关性。演员们勇敢地演着，他们是自己的观众。

作自己的本分，这句话是一种虚张的勇气，其中隐藏着更深的听天由命，认为只需要有一个态度上的转变，以相当不同的视野来观看这个伟大的景观。这个整体真的在部分，即我之中，在意并关心它自己吗？斯多亚派通过把 heimarmene（海玛门尼，即命运）与 pronoia（普鲁娜娅，即天意）等同起来，把宇宙命运与天意等同起来，从而断言整体真的在部分之中在意并关心它自己。那么，如果我作了自己的本分，这真的有用，会对整体造成影响吗？斯多亚派通过宇宙与城邦之间的类比，断言是有影响的。但是这种对比却露出了论证之中的薄弱之处，因为与城邦的情况不同，没有什么事例能说明我与宇宙体系

之间的相关性，宇宙体系是完全在我的控制范围之外的，我在其中的本分就缩减为一种在城邦中并不存在的消极被动。

诚然，这种勉强的热忱使人与整体之融合得以维持，通过他对它的所谓亲近，成为保持人的尊严，并为积极道德提供支持的手段。这种热忱超过了以往由公民美德的理想所激起的那种热情，代表了知识分子的英雄主义努力，要把那种理想所具有的维持生命的力量带入到根本变化了的处境之中。但是帝国的这些原子化了的新大众从未享有过那种高贵的德性传统，在他们被动地卷入的处境之中，他们也许会作出十分不同的反应：在这个处境中，部分对于整体是无关紧要的，整体是异在于部分的。

这就是希腊化晚期人们的基本生存处境：部分与整体之间的异化、人与宇宙城邦之间的异化。他们感到自己处于其下的帝国法律是外在的、不可企及的力量的统治；宇宙的律法、宇宙的命运也同样是外在的、不可企及的力量的统治，国家是它在地上的执行者；人们感到自己孤独地流落在一个异己的、冷漠的世界之中。部分与整体之间关系的这种变化伴随着内向性的加深与新的情绪主义，这一切使得当时的人们对苦难极度敏感："在那个社会中有对于净化、安慰、赎罪、治疗的真正需要。而这一切无法在别处找到，人们就开始在宗教中寻求。"[1]这样一种生存处境造成了新的、个人对于宗教的兴趣，这正好证实了一位生活在那个时代的对于宗教现象最敏锐的观察者的一句话："在那些处于逆境的年代，人们的心灵更为热切地转向了宗教。"[2]再没有别的历史时期能比这几个世纪更具有如此普遍的宗教兴趣以及对拯救的热切而持久的吁求，对拯救的向往成为强烈的内在的共同体验，在极大的范围

〔1〕 Adolf von Harnack, *Expansion of Christianity*, vol.I, London: 1908, p.140.
〔2〕 Lucretius, *De rerum nat.*3.53f.

里成为潜在的、根本的情绪。[1] 希腊化晚期，人们强烈地体验到二元论困境，热切地吁求拯救。拯救就是要克服二元论的处境，拯救的途径何在呢？如何才能克服二元论的处境呢？如果设身处地想像他们所面对的恐惧和希望、困难和问题，我们就能真正理解，只有诺斯（gnosis）或拯救的知识才是真正有价值的生活方式。无知是安全感的最大障碍，而它只有依靠诺斯的启示或关于灵魂和肉体的神圣的科学知识才能去除。因此，诺斯替主义企图从各种宗教与哲学中找出关于拯救的共同性的、本质性的知识（诺斯），从而回答宗教神秘主义和哲理性宗教所提出的一切重大问题，如：世界和物质的起源、人的来历和命运（作为个体和作为宇宙秩序的成员）、恶的起源和消灭的问题、灵魂的上升和下降、人从命运和有限中解脱出来、获得永生的方法等等。[2] 总之，**对于克服二元论处境的拯救性知识的追求就是希腊化晚期的诺斯替主义时代精神，这是一条新的精神原则，它超越种族与教派的界限，体现在当时的整个浪潮之中。**[3]

---

〔1〕 安古斯认为，在世界历史上有过两个这样的时期，第一个时期就是公元前 6 世纪的古代印度，其次就是我们这个时代的开端，罗马帝国时代。S. Angus, *The Mystery-Religions*, p.16. 本书最初以《神秘宗教与基督教》(*The Mystery-Religion and Christianity*) 为题由伦敦 John Murray 出版社于 1925 年出版，1928 年第二版时改为现书名，本书是第二版的重印。

〔2〕 张新樟，《“诺斯”与拯救——论诺斯替主义的精神渊源及其神秘主义本质》，见刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》，页 76—77。

〔3〕 这个定义得到了《那戈·玛第文集》资料的印证，罗宾逊在导言中说：“这些文章最大的共通点是针对普通大众的疏离感，以及对一种完全超越现实生活的理想的盼望，和一种与大众实践截然不同的生活方式。这种生活方式包括常人所欲求的现世物质利益的放弃，以及对终极解脱的盼望与追求。这种理想并不包括积极的革命，它所希望的是使清晰美好的远像不受世俗的污染，不与污浊的世俗为伍。”（杨克勤译，《灵知派经书卷上·导论》，页 1）约纳斯把这个原则定义为“反宇宙主义”，即一种极端的否定一切有界限的有秩序的存在物以及一切有限定的道德规范的革命性的态度。这个定义隐含着二元论的生存体验，以及克服二元论处境的追求，这是正确的，但是它指出克服二元处境的途径在于“反宇宙主义”，这过于狭隘，不如把着重点放在“诺斯”上面，“诺斯”可以把“反宇宙主义”作为其中的一个途径包括在自身之内。

之所以说这种对克服二元论处境的拯救性知识的追求是一种新的精神原则，乃是因为它所追求的这种知识不同于希腊理性的理论性知识。"诺斯"最首要地是指关于神的知识，由于神的极端超越性，"关于神的知识"乃是对于某种自然状态下不可知的事物的知识，因而它本身也不是一种自然的状态。它的对象涵括了属于神圣存在王国之中的一切，即上方世界中的秩序与历史，以及由此导出的人的拯救的问题。由于它的对象是这一类事物，这种知识作为一种精神活动与哲学中的理性认知有着极大的差别。一方面，它与启示的体验紧密地联系在一起，或是通过神圣的奥秘的知识，或是通过内在的觉悟，以对真理的接受（reception）取代理性的论证与理论（虽然这种超理性的基础也可以为独立的思辨提供空间）；另一方面，由于"知识"所关注的是拯救的奥秘，因而它不只是对某些事物的理论性的信息，它作为人的状态的调整，本身就负有获致拯救的职能。由此，诺斯替的"知识"拥有极其明显的实践性的一面。诺斯的终极"对象"是神：它在灵魂中的活动改变了知者（knower）自身，使他成为神圣存在中的参与者（partaker）（这有甚于把自己同化到神圣本质之中）。由此，在瓦仑廷主义者那样的更为极端的体系之中，"知识"不仅仅是拯救的工具，它本身就是那个拥有拯救的目标，即至善的形式。[1]

以上寥寥数语就足以把诺斯替类型的"知识"与希腊哲学据以发展出这一概念的理论的观念划清界限。但是由于"知识"这一术语的暗示，再加上诺斯替主义确实产生了一批真正的思想家，用精致的教义体系来展示奥秘"知识"的内容，并运用前人曾使用过的抽象概念加以阐释，这就使得神学家与历

〔1〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.34—35.

史学家们倾向于把诺斯替主义解释为希腊的知识理想对当时出现的新兴宗教力量的影响，[1]但事实上，希腊的外表只不过是极不相同的精神本质之上的一层薄薄的伪装。关于“知识”这个概念，这场运动中的这个非凡口令，我们必须强调这一点：它把关于神与宇宙的思想客观地表述在清晰的体系之中，这是这一精神本质独立达到的成就，并不依赖于所借用的理论框架。实践性的、拯救性的知识的观念与其在准理性的思想体系中的理论实现之间的结合——即超自然的理性化——乃是诺斯替主义高级形式的特点，它产生了一种以前不为人所知，而此后从未在宗教思想中消失过的思辨类型。

三　诺斯替主义的基本气质

对克服二元论处境的拯救性知识的追求决定了诺斯替主义精神的基本气质，这些基本气质也是东方浪潮所共同的。

首先，诺斯替主义关切急迫的、现实的人生问题，其出发点是为了要克服人在现世的二元论困境。希腊化晚期的各种哲学与宗教派别都在寻找解决人生最痛苦问题的途径，他们的思考与修行是为了要找到能够医治许多种流行的人类苦难的技艺。他们对于知识的追求不是超脱的、用于炫耀聪明的理智上的技巧，而是入世的、解决人类困苦的世间的技艺。他们把注意力集中在日常的急迫的问题上——诸如对死亡的恐惧、爱与性、愤怒与侵略等——更超脱的哲学有时候会认为这些问题过于琐碎与个人化因而加以回避。而诺斯替主义则正视这些从日常生活中产生的问题，密切地关注生活的变幻无常，关注改善

〔1〕 教义史家哈纳克认为诺斯替主义是“基督教的急性希腊化”。A.von Harnack, *History of Dogma*, p.58.

生活所必须的东西以及足以能改善这种生活的东西。虽然这个时代的宗教与哲学仍然有形而上学的兴趣，致力于论证的严密性、清晰性、全面性以及哲学一贯追求的精确缜密，从而与以往的民间宗教与巫术区分开来，但是他们对诺斯的追求绝不是为了思辨而进行的思辨，也不是哲学为寻求真理而进行的无动于衷的研究，而是出于实际的宗教目的。诺斯替主义者是哲学的热心的学生，不像博学而不动心的研究者那样拘泥于琐碎的细节。他们极其热切地要寻求一种生活方式，解决人类命运的大问题。

其次，诺斯替主义精神倾向于认为，人在现世遇到的人生困境其出路不能在此世找到，解决人生问题的道路在于爱、想像、由衷的虔诚和禁欲的道德修为，与神交融（union with god）、成圣（deification）、忘我（self-annihilation）是修行的最终目标。这样一个目标表达了神秘体验的抽象内容，它是一切内在的真正的宗教过程的普遍本质。然而，这种类型的与神交融，要求有一个普遍的宇宙论以保证拯救的可能性和实现的方式。它也要求提供从这一理论出发的、获得神秘体验所需的技术。于是就设计了种种理论，旨在解释神与有限灵魂之间的分离是如何造成，而这种分离的消除又如何能通过与神交融而消除。其中，灵性的种子或神圣的火花的理论即是这些理论中共同的核心。这些理论要表明有限的事物都是源于上帝而复归于上帝，因为上帝与人的同一感即使在人神分离的状态下也是一直存在的，并且这种同一感正是重新实现与神合一的途径。这些理论明确了生物堕落和复归的层次；而对于这个堕落与复归的过程的思考和理解本身就是宗教体验。这个理智的过程就是宗教体验的过程，并且，通过这个理智过程，宗教体验解释和澄清了它自己的观念。从这里产生了体验层次，即，理智的过程转化为灵性体验，直至理智与体验完全一致所经历的阶梯。诺斯替主义精神所追求的形而上学成为一种独特的宗教哲

学，它把宗教过程看成是无限与有限之间的联系的表达和意识。安古斯说，苏格拉底身上所体现出来的两个因素——辩证法和神秘主义——在诺斯替主义的形而上学中得到了重新统一。[1]

其三，由于它把感觉和有限存在看作是造成超越的神与内在的神性（人心内的灵性的种子）之间分离的障碍物，因而主张放弃自我，与神融合为一，所以会导致二元论的禁欲主义。但是又由于感觉与有限最终是来源于无知，随着无知的被克服，有限与无限之间的分离会自然消除，因此，禁欲主义只是表面上的二元论，是它达到与神合一过程中的一个阶梯，并非它的目的和本质特征。

其四，诺斯替主义作为神秘主义的修行宗教的特征也决定了它的政治态度。诺斯替主义并不旨在解决社会问题，只关心灵魂的拯救，这种拯救是纯粹内在的、伦理的、灵性的，它不是要以来世的幸福来安慰穷苦人民，或鼓励他们进行革命，他们实际上是一种高级神学，关乎重大的奥秘，提供更为可靠的拯救。它的理想实际上是要摒弃世俗社会的政治经济价值观，转而追求宗教财富：心灵安宁、热爱人类、与神同在等。这意味着价值观的完全的转变，不是期望神圣力量去建立人依靠自己的力量所不能建立的组织。现世生活的价值因为人从本质上是完全堕落的、此生被世俗事物之羁绊的观念而贬低了。即使在诺斯替主义的某些团体，如卡普克拉底派中，其影响也只限于他们自己的圈子之中，从不提倡社会与政治的改革。事实上，从 2 世纪开始，任何改良社会的实际行动都已经消逝了，对于超脱的兴趣则相当浓厚，诺斯替主义反映了这种心理状态，引导人们远离物质主义，去发现人生中神秘的和宗教的意义。

---

〔1〕 S.Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, New York: Biblo and Tannen, 1967, p.382.

四 诺斯替主义神话的根基

正是这种追求克服二元论处境之拯救性知识的诺斯替主义精神造就了希腊化晚期的各种哲学宗教的神话思辨体系。当自我认识到自己深陷在这个世界之中，他就希望自己从这个世界解脱出来。这个时期之神话思辨体系的杰出贡献就在于把这个维度投射到过去：自我是如何陷落到这个世界之中的？通过回答这个问题，神话思辨体系就把在世界中的异在感、孤独感客观化在一个故事的形式之中，这个关于过去的故事就可以照亮现在并启示未来之解脱的可能性与意义。当这个故事得到讲叙的时候，它就实现了它所预示的事件，它是一个召唤，要唤醒陷落昏睡在世界中的人，让他们清醒过来，引导他们走向彼岸。因此神话与思辨体系的讲叙本身就是它自己的故事之中的一个转折点。〔1〕

需要强调的一点是，这个时期的思想家，像瓦仑廷、托勒密（Ptolemaeus）、《波依曼德拉》（*Poimandres*）与《约翰密传》（*Apocryphon of John*）的不知名作者、奥利金、普洛提诺（Plotinus）以及摩尼（Mani）等不同人物，他们都明确地想提供这样一种神话的或思辨的体系，因此，他们的体系在诸多方面具有共同的特征。〔2〕

首先，他们的"体系"自始至终的目标是一个演绎的整体，其中每样事物都串联在一起，并且有一个推理或想像的链

〔1〕 Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I, p.258.

〔2〕 Hans Jonas, "The Soul in Gnosticism and Plotinus", in *Philosophical Essays from Ancient Creed to Technological Man*, pp.325—328，最初发表于 Royaumont 举行的新柏拉图主义国际学术会议，并发表在 *Le Neoplatonisme* (Paris: Editionos du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971)。

条从最初的本原贯穿到最后的结果。这种体系的观念是根植于对时间的一种自明的信念之中的，即存在着一个存在之链，理知之链只是这个存在之链的复本。可以有一个思想的体系存在，因为存在本身构成了一个体系；论证的秩序就是存在的秩序：在理论中“最先的”在实在中也是最先的，是事物的真实开端。

其次，他们的体系都有演绎的方向感：这个“存在的大链条”是垂直的，是从至高点悬挂下来的。最先的也是最高的，最后的也是最低的。对于那个时代的思想家来说，再没有什么其他东西比这更具有先验的肯定性了，在他们的慧眼看来，再也没有别的东西比这更自明的了。而且这也是与我们现在的思想方式最冲突的东西，我们的思想方式是从底部向上追溯原因的秩序，并把高的放在低的基础之上。在他们看来，实在的体系构成了一个等级系统，一个由完美、神性、善的不同程度所决定的等级秩序，它的级别是从高处向下的递减的延伸，而不是以地面为支撑、从下而上建造起来的。

其三，他们的等级系统不是静止的：事物的垂直秩序必然意味着万物从至高源泉下降——这就涉及到一个明确的线性生成运动的观念，存在之等级系统中的每一个事物都是从这个运动中产生出来的。这里有一点也是他们这些人一致同意的（与我们的观念有尖锐的冲突）：所有的创造都是向下的，它的过程是离至善的源头越来越远。

其四，这个完整的存在运动是双重的，是按照明显的二重奏来展开的：先是向下运动至于极远的地方，达到从神圣源头的极端的异化，然后是逆向的上升运动，其目标是回归与重新合一。向上升到存在的更高层面，这不是创造，而是“解除创造”（decreative），是瓦解那些在下降运动中所造的事物。对于存在的整个描写因而就是一个堕落与拯救的故事。上升是与下降相匹配的，但是后于下降；确实，这个下降与上升、退化与

复元的主题决定了我们所提到的所有这一类的体系。

最后，在那个形而上学的气氛中有一种普遍的倾向，就是把至善等同于合一，把多样性等同于不完善。从这个倾向中得出的结论是：堕落的总体性质是丧失合一性走向多样性，而与之相关的上升也一定意味着重新合一。

我们注意到，每一位遵循这个大框架的思想家都必须处理这样一个问题：即存在之阶梯的两个端点之间的极度对立化问题。此世与神圣的彼岸之间的距离被无限地扩大了，超越性已经被推到了它的极限。神圣的实在是没有疑问的；但是需要特别解释的是这样一个事实：有一个世界与这样的神性相冲突着。不仅这两者之间的鸿沟需要有中介来构筑桥梁，而且这个主要的问题也自己跳出来了：我们这个世界以及其中的人类是如此卑微、如此有问题、不纯洁，它怎么可能是从一个如此纯洁、如此完美、没有混杂与含糊的源头中产生出来呢？绝对的、永恒的、灵性的存在的至善之中如何会产生出短暂的、物质的、地上的存在的不完美呢？是什么造成了神圣与非神圣之间如此巨大的裂痕？思辨的任务就是要解决这些问题。这些问题的一个前提是：开端的这个纯粹状态是至善的、自我满足的，它没有动机在自身之上增加一个世界来中和自己的至善。这个强有力地加以坚持的前提不仅排除了《圣经》的简单的答案，即世界的创造是出于神的一个自由的决定，这个神想要世界是出于他肯定性的选择，而且也排除了普洛提诺的答案，即一位不妒忌的、善的德穆革尽他所能地把善传给了接受者。无论如何，这个德穆革必须被视为是有问题的德穆革，它的活动是从至善的堕落。

约纳斯在众多旨在解释并克服二元处境的神话思辨体系之中，总结出了七个相继过渡的先验图式：

> 这个世界与神之间的距离（距离的先验图式），这个

封闭的世界（洞穴先验图式）；人被囚禁在这个世界中（低处或此世的先验图式）；迷路的体验（迷宫的先验图式）；自我不属于这个世界（否定或孤独的图式）；神是绝对地高于这个世界（高处、外面或彼岸的先验图式）；此外还有指向性的运动包含在所有这些图式之中，把这些图式构成一个整体：堕落、失去本源以及所有这些的相反运动（向上与向下运动的先验图式）。[1]

这里所列的七个先验图式构成了一个体系，约纳斯称之为“根基性的诺斯替神话”。任何讲叙这个根基性神话的尝试都必然会超乎这个根基而形成诺斯替神话思辨体系的一个实际的版本，这个根基性的神话起到了由先验图式向诺斯替神话版本过渡的作用，在这个根基性神话的基础上产生了众多不同的思辨体系。那些被称为诺斯替派的神话思辨体系只是借以看到这个根基性神话，从而看到根基性神话背后的诺斯替主义时代精神的一个“优先的窗口”。

那些在约纳斯之前就由学者们归类为诺斯替派的文献，在他看来是借以看到“古代晚期精神”的优先窗口。然而这种诺斯替主义时代精神的外延是相当广泛的：[2]它包括那个时代的几乎所有宗教现象，犹太教（尤其是它的拉比的形态）只是它

---

〔1〕 Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I , p.259.

〔2〕 《那戈·玛第文集》的原始资料印证了这个观点，罗宾逊说：“宗教史家们长期以来都在争论一个问题：灵知主义究竟应被理解为基督教内部的发展运动，抑或被认为是一场更广泛、独立于基督教的，甚至早于基督教的运动？在《那戈·玛第文集》中，这场争论似乎自动瓦解。把它理解为一种不局限于基督教思想的现象似乎更为准确，因为它比异端学家所记载的基督教灵知主义广泛得多。”（杨克勤译，《灵知派经书》卷上导论，页6）；“这样看来，灵知主义的核心似乎不只是基督教的另一种形式。它是一股激进的潮流，它追求从恶者权力下得解脱与内心超越，它影响了整个后古典时期，在基督教、犹太教、新柏拉图主义、汉密士等宗教与哲学中都出现过。它是一种综合性混合主义的新宗教，多种不同宗教的传统都成为它的基础。”（同前，页11）

的少数几个例外之一。

> 诺斯替领域的范围……在西方，它包括了……希腊化时期的神秘教，尤其是密特拉教、赫尔墨斯文献，以及在思辨层面上的古代晚期哲学，尤其是新柏拉图主义；在东方，它包括了更强有力、更原创性的启示论与末世论运动，庞大的诺斯替体系，以及新建立的直至摩尼教的宗教；最后，跨越东方与西方，它包括了早期基督教以及它的异端，尤其是马克安主义。[1]

五　诺斯替教派的两种主要类型

诺斯替主义者是古典时代之后的新宗教时代中第一批思辨"神学家"。他们的任务是由基本的二元论生存体验所决定的，这种体验支持了一个对于现存之实在的普遍看法，它包括了反神明的宇宙、人在宇宙中的流落异乡感、神的非宇宙性等观念作为其主要信条。鉴于这样的实在，它预设了一个历史，认为正是从这个历史中产生出了目前这种"非自然"的状态。思辨的任务在于弄清这个历史，即从最早的开端开始，详细叙述历史所经历的各个阶段，以解释事物目前状态的形成，从而把对于实在的看法提升到诺斯之光中，并给予拯救以可靠的保证。这样做的方式千篇一律是神话学的，但是所得出的神话，连同他们的拟人化、实体与准编年史的叙述，都是有意建构出来的形而上学理论的象征。

在诺斯替教派历史上有两种类型的体系被发展出来，在这

〔1〕 Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I, p.80.

里简单地称之为伊朗类型与叙利亚类型，它们解释了本质上相同的事实，即流离失所的形而上学处境——就这一点而言，两者都是“二元论的”。〔1〕它们的共同结论是：神与世界、世界与人、灵与肉之间的现存分裂。伊朗类型是琐罗亚斯德教义的改编，以两个对立本原之间的二元论为开端，主要解释原始的黑暗如何吞没光明的元素：即它以混合与分清、束缚与解放等术语，把宇宙剧本描写为时运多变的一场战争与神的命运，人的命运是其中的一个部分，世界是其非自愿的后果；叙利亚类型的思辨则承担了一个更富有野心的任务，把二元状态本身，以及随之而来的神在创造体系之中的困境，追溯到一个不可分的存在之源泉中去——通过人格化的神圣状态之依次演进的系谱，描写了原始光明逐步在罪、谬误与失败中变暗的过程。这种内在神明的“退化过程”以完全的自我异化的堕落而告终，其结果就是形成了这个世界。

两种类型的剧本都以高处的一场动乱为开端；在两者之中，这个世界的存在都标志着神的失败，以及达至最终之恢复的必要的、但令人不快的途径；在两者之中，人的拯救都是对神自身的拯救。其间的区别在于，神的悲剧究竟是从外部强加于他的，是由黑暗所肇始的，还是出于自身内部的动机，黑暗是他的情感的产物而不是情感的原因。一个类型中神的罪咎与错误相应于另一个类型中神的失败与牺牲；一个类型中对于瞎眼的德穆革的灵性轻蔑相应于另一个类型中对于牺牲的光明的同情；一个类型中的通过觉悟而得到重新塑造相应于另一个类型中神的最终解放。

可以这样说，对于诺斯替宗教所最为关注的事物的存在状态以及基于此的拯救而言，采用哪一种前宇宙历史并没有什么

〔1〕 关于这两种类型的区分，参 Jonas，*Gnostic Religion*，p.130，pp.236—237。

值得重视的差别，因为这两种前宇宙的历史本质上都导致相同的结果：无论是“邪恶地统治着这个世界”的德穆革天使，还是原始黑暗的恶魔抓住了这颗受束缚的灵魂，“拯救”都意味着是从他们的能量之中拯救出来，救世主不得不把他们当作敌人加以征服。这是真的，否则的话就不能够把这两种理论类型都作为诺斯替主义精神的表达了，对于诺斯替主义精神而言，对宇宙的否定性评价是根本性的。不过，是把世界视为次等本原的表达，还是认为它的本质就是彻底的邪恶，这在宗教上绝不是无关紧要的。叙利亚—埃及类型更微妙、更引人入胜，与僵硬的伊朗类型的二元论相比，它不只是在思辨上更有雄心，在心理上更丰富，而且在这两者之中它能够更完全系统地恰当地宣称，对于诺斯替宗教而言如此要害的拯救的“诺斯”：这是因为诺斯的对立面“无知”作为一个神明事件被赋予了宇宙之产生和二元性状态之维持的形而上学功能。

上述两种类型的区分是类型学的，因此不会受所选名字中的地理与种族的含义的大影响。一般来说，我们在下一章诺斯替教派之谱系中的名家西门·马古、塞特派、瓦仑廷派是属于叙利亚类型的诺斯替主义思辨，其中瓦仑廷派的体系是这个类型的典范；《珍珠之歌》、马克安派、摩尼教、曼达派属于伊朗类型的诺斯替主义思辨，其中摩尼教的体系是这个类型的典范。接下来我们就要深入到那些能够优先看到诺斯替主义精神的“诺斯替教派”的历史与神话思辨体系之中。

第3章

诺斯替教的大宗派及其谱系

诺斯替主义的教派历史是古代晚期宗教研究中最困难的课题之一，[1]这一方面是由于资料的局限，另一方面也是由于诺斯替派一般对历史不感兴趣，除非这历史与拯救史有些关系，这是由他们对世界的轻视态度决定的。到目前为止，我们没有发现诺斯替派自己写的史书，可以像路加写的《使徒行传》或欧西庇伍（Eusebius）写的《教会史》那样帮助我们确定诺斯替主义的历史。但是我们能够确定某些著名的诺斯替学派的创立者大致在什么时期在何处活动，对现存资料的文献研究所得出的相应结论也具有某种确定性，依据这两个有限的途径可以勾勒出诺斯替教派的简史，至于书写完整的诺斯替主义历史则

[1] 另一个最困难的课题就是诺斯替主义的起源问题，波苏特在1907年发表的《诺斯的主要问题》中，把这种宗教描写为古老的、没有生命的东方（印度、伊朗、巴比伦）化石的博物馆。我们在前面一章中从不同的角度，即社会背景与时代精神的角度，对诺斯替主义的起源作了探讨。

仍然是一件留待未来的任务。[1]

需要说明的是，在这一章中，我们对于诺斯替主义教派简史的勾勒必然是不完备的，我们不必列举出伊里奈乌、爱庇芳纽和其他反异端教父们所提到过的所有诺斯替派别。在许多情况下，一个派别有一个以上的名字，而许多不同的名字也有可能指的是同一个教派中略有区别的小派而已。而且由于诺斯替主义者从总体上来说不是紧密的组织和有力量的宣教者，甚至门徒与老师之间的关系也不甚紧密，因此分成许多互不相属的学派，德尔图良是这样描写的："所有的异端仔细看来相互之间都有不同的看法，在很多具体的方面甚至与奠基者的观点都不同。他们的大部分人都没有教会，没有房子，没有信经，到处被抛弃，到处游荡。"[2]只要教会容忍他们，大部分诺斯替主义者宁愿呆在教会里，构成一个特殊的灵性贵族阶层。

一　诺斯替教的几位前辈

尽管现代的诺斯替主义研究不再认为**西门·马古**（Simon Magus）是诺斯替教派的鼻祖，然而他确实是诺斯替背景中最早出现的名字。最早的写成于公元1世纪的古代资料《使徒行传》没有把他描写为诺斯替派，而是描绘为一个在撒玛利

〔1〕对于诺斯替主义简史的勾勒主要依据：Kurt Rudolph，*Gnosis：Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion*；Mircea Eliade，*The Encyclopedia of Religion*；F.L Cross，*The Oxford Dictionary of the Christian Church*（London：Oxford University Press，1957）；*New Catholic Encyclopedia*（Jack Heraty & Associates，Inc.Reprinted 1981）；J.Patrick，*An Introduction to Patrology*（Hamell，1968）；A.Roberts & J. Donaldson，(ed.)，*Ante-Nicene Fathers*（American Reprint of the Edinburgh Edition，Reprinted 1995）。

〔2〕Tertullian，*The Prescription Against Heretics*，13.

亚（Samaria）迷惑百姓的妄自尊大的贪婪的巫师。[1]他的信徒称他为“伟大的神的大能”。他受传道者腓利（Philip）的洗礼而皈依基督教，由于想要收买使徒彼得与约翰的按手赐神灵的权柄，因而受到彼得的诅咒，并被逐出会堂。这个描写把西门·马古视为一个骗子，这显然是低估了他的重要性。殉道者查士丁（Justin Martyr，逝于167年）也是撒玛利亚人，他首次印证了这个西门·马古曾经在皇帝克劳丢（Claudius，41—45年在位）时期在撒玛利亚活动，受到他的追随者们的合法的敬拜，被尊为“第一位神”。他告诉我们，“那时候有一个名叫海伦娜（Helena）的女人陪伴着他，是西门·马古从前从一个妓院里赎出来的。据说她就是他生出来的‘第一个意念’伊娜依娅（ennoia）”。[2]伊里奈乌最完整准确地描写了西门派的体系。[3]在伊里奈乌的描写中，西门还是一个类似于基督之类的人物，他在推罗的妓院中赎出了海伦娜，这个海伦娜被认为是万物之母，是从西门那里生出来的“第一个意念”，她降临在下界，创造了众天使与众能量，接着，这些天使与能量又创造了世界，出于嫉妒又把海伦娜囚禁起来，想尽各种办法凌辱

---

〔1〕“有一个人名叫西门，向来在那城里行邪术，妄自尊大，使撒玛利亚的百姓惊奇；无论大小，都听从他，说：‘这人就是那称为神的大能者。’他们听从他，因他久用邪术，使他们惊奇。及至他们信了腓力所传神国的福音，和耶稣基督的名，连男带女就受了洗。西门自己也信了，既受了洗，就常与腓力在一处，看见他所行的神迹和大异能，就甚惊奇。使徒在耶路撒冷，听见撒玛利亚人领受了神的道，就打发彼得、约翰往他们那里去。两个人到了，就为他们祷告，要叫他们受圣灵。因为圣灵还没有降在他们一个人身上，他们只奉主耶稣的名受了洗。于是使徒按手在他们头上，他们就受了圣灵。西门看见使徒按手，便有圣灵赐下，就拿钱给使徒，说：‘把这权柄也给我，叫我手按着谁，谁就可以受圣灵。’彼得说：‘你和你的银子一同灭亡吧！因你想神的恩赐是可以用钱买的。你在这道上无分无关；因为在神面前，你的心不正。你当懊悔你这罪恶，祈求主，或者你心里的意念可得赦免。我看出你正在苦胆之中，被罪恶捆绑。’西门说：‘愿你们为我求主，叫你们所说的，没有一样临在我身上。’”（徒8：9—25）

〔2〕Justin, *Apologies*, I.26.1—3.

〔3〕Irenaeus, *Against Heresies*, I.23.1—4.

她，使她不能再回去。她被困在人的身体里面，只能浪迹在诸世纪里，从一个肉体转入到另一个肉体，推罗的海伦娜（Helena Tyre）只是她的众多身体之一，一直到拯救主西门降临，把她从妓院中拯救出来为止。

成熟的西门派教义，或是他自己的作品，也可能是他的学派的作品，被一批后来的作者保存下来，最开始是殉道者查士丁，然后是伊里奈乌、希波利特、德尔图良和爱庇芳纽。一个有重大价值的资料来源是题为《认识》（recognitions）与《布道文》（Homilies）的文献，托名于罗马的克来门，因此被称为“克来门主义的”（Clementines）或“伪克来门主义的”（Pseudo-Clementines）[1]。

各种传说显示，西门自己到过罗马，或者他的门徒广布，远及于罗马，他的教派在2世纪与另外的诺斯替派，尤其是马克安派，一起对基督教会的生存构成了严重的威胁。可以确信，西门在撒玛利亚建立过诺斯替团体，是正在扩展的基督教的一个重要对手，我们只能勾勒出他的学说的一个大概，它可能是**巴贝洛—诺斯替派**（Barbelo—gnostic）的一个早期形式，《那戈·玛第文集》中的《灵魂的注释》（*The Exegesis on the Soul*）可能是与这种类型相对应的。

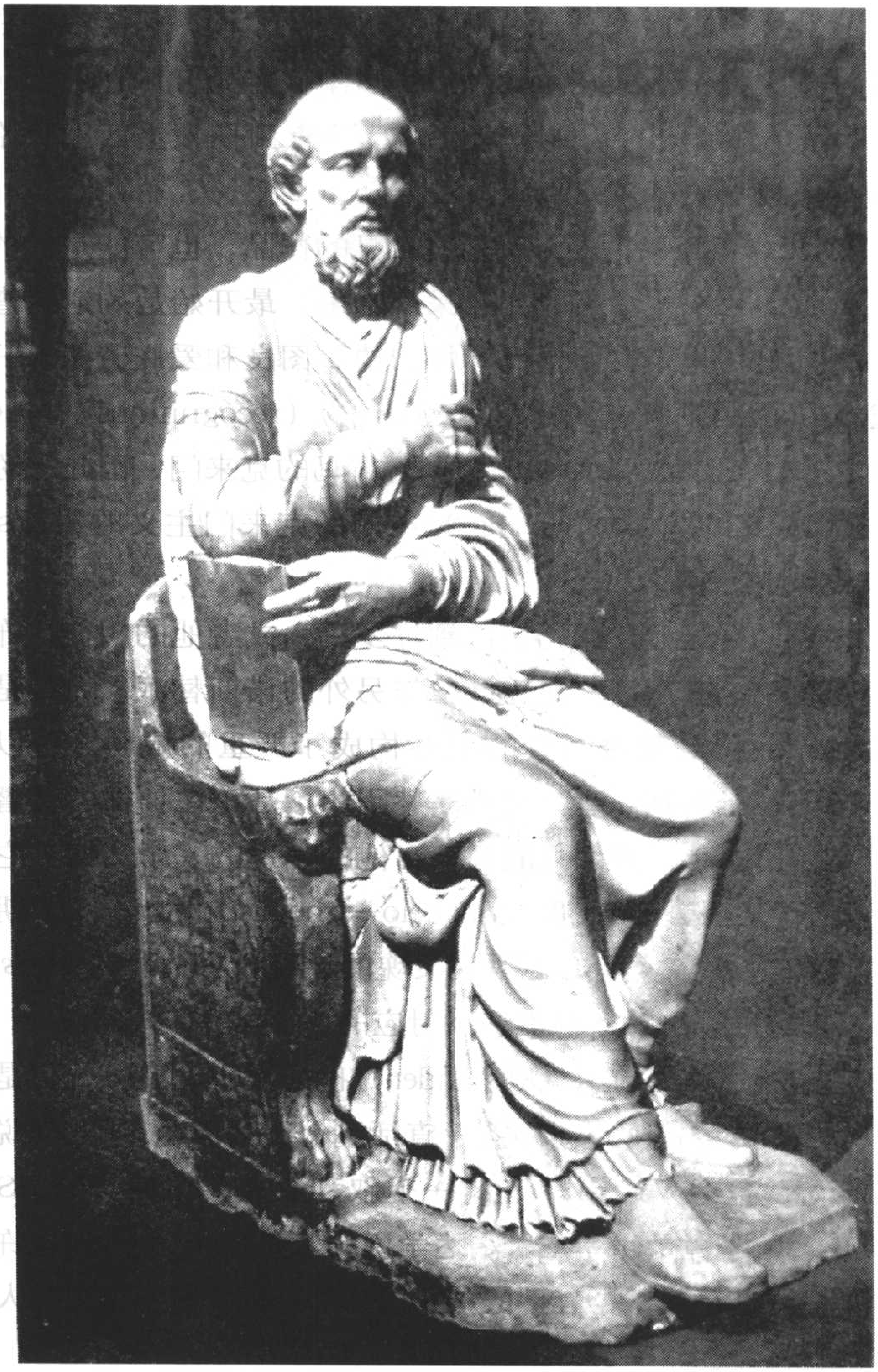
西门的门徒**米南达**（Menander）也是撒玛利亚人，但是活动在叙利亚的安提阿，他可能一直活到公元80年。他的学说类似于西门，也会巫术。[2]还有一个叙利亚人**萨图尼努斯**（Saturninus）的学说是建立在米南达学说的基础之上，[3]他也许是诺斯替主义者中第一个在他的体系中为耶稣基督留下位置的人。

---

〔1〕 P.De Lagarde, ed., "Clement of Rome: the [Pseudo-] Clementine Homilies and Recognitions", *Clementina*, Leipzig, 1865.

〔2〕 Justin, *Apologies*, I.26; Irenaeus, *Against Heresies*, I.23.5.

〔3〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.24.1—2; Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII.28.



图九　希波利特(Hippolytus of Rome)

这尊大理石塑像是1551年在罗马的希波利特墓穴中发现的,缺失的上半身已经得到修复。座椅和下半身是公元2世纪前后的古董。基座上刻着他的信徒(约235—237)推算出来的他的生卒年以及作品,但一直到16世纪,人们才确认它就是这位异端学学者的塑像。(塑像目前安置在梵蒂冈图书馆的大厅里)



图十 爱庇芳妞(Epiphanius of Salamis)

努比亚法拉大教堂(cathedral at Fara in Nubia)的壁画(11世纪末)。左边最下面的希腊铭文相当清晰,赞颂这位好战的教父与摩尼教开战的功绩:"神圣的爱庇芳妞,是你,揭露了来自波斯这地方的邪恶。"

另外两名很早的基督教的诺斯替派人物是**克林图**（Cerinthus）和**卡普克拉底**（Carpocrates）。克林图来自小亚细亚，是士买那（Smyrna）的殉道者波利卡普（Polycarp，逝于156或157年）的同时代人，关于克林图，伊里奈乌讲过一个有趣的故事："有人听波利卡普讲过，使徒约翰有一次到以弗所的澡堂里去洗澡，看到克林图在里面，就跑出了澡堂大声呼叫：'快逃，澡堂要塌了，因为真理的敌人克林图在里面。'"〔1〕在另一个段落里，伊里奈乌断定《约翰福音》就是为了反对克林图而写的。〔2〕有关克林图学说的比较可靠的信息也是来自于伊里奈乌，主要有三个要点：至高的未知的神，低级的世界的创造主，基督幻影论。〔3〕

卡普克拉底活动在皇帝哈德良（Hadrian，117—138年在位）时期的小亚细亚，但他是合法地来自埃及，〔4〕他的儿子爱庇芬尼（Epiphanes）尽管17岁就死了，但地位十分重要，克来门甚至认为他是这个学派的真正的创立者。卡普克拉底的女弟子玛卡林（Marcellina）大致于160年把他的学说传到了罗马。这个派别在130年左右达到繁荣。

经典诺斯替主义的另一个先驱是**尼哥拉**（Nicolas），他是在《启示录》二章6节和15节中提到过的尼哥拉派（Nicolaites）的创始人，对他的其他情况我们知道得不多。另一个撒玛利亚人**陀西修**（Dositheus）是陀西修派（Dosithean）的领袖，据说是西门·马古的老师。

根据教会教父们的资料勾勒出来的早期诺斯替主义的图景是残缺不全的。按照最近的研究，《新约》文献中包含了许多

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, III. 3 — 4; Eusebius, *Ecclesiastical History*, IV.14—16.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, III.11.1.

〔3〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.26.1.

〔4〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, III.5.2.

有关早期诺斯替主义的信息：一方面是新约文本中对于诺斯替内容的陈述，另一方面是对于这些诺斯替内容的驳斥。在这个研究领域作出先驱性贡献的人物是布尔特曼和他的学派。[1]《新约》文献显示出了双重过程，一方面是诺斯替主义的基督教化，另一方面是基督教的诺斯替主义化。这两个过程的结果是基督教正典化为正统教会以及诺斯替主义被当作异端被根除。[2]我们在《新约》中遇到的诺斯替派一般不认为是外在于基督教的异教的宗教，“而是被当作基督教的内部现象来对待的”。[3]这些诺斯替主义者自认为是基督徒，而且在早期基督教群体中也是这样来表现自己的。因此这种来自于内部的危险比来自于外部的更甚，保罗曾经就此提出过警告。[4] 很显然，保罗之前的希腊化基督教在巴勒斯坦沿岸诸城市、叙利亚和小亚细亚（尤其是安提阿）各地发展的时候，就已经受到了诺斯替主义的感染。在这个区域，诺斯替主义的历史通过与基督教的混合得以进一步在世界范围内扩展，达到亚历山大利亚与罗马，构成了二三世纪的高级诺斯替主义的前提。

二　诺斯替教派在2世纪的兴盛：三位大体系构建者

诺斯替教派在1世纪中叶开始从巴勒斯坦—叙利亚地区向西传播，到了2世纪达到第一个高潮。1世纪末它已经在小亚细亚与希腊海沿岸立足，在2世纪的前二十年可能已经到达了

〔1〕 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.300.

〔2〕 J.M.Robinson, “Gnosticism and the New Testament”; G.W.MacRae, “Nag Hammadi and the New Testament”, in *Gnosis*, ed., by B.Aland, pp.125—127.

〔3〕 Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1st ed., Tubingen: 1953, p.169.

〔4〕《使徒行传》，二十章29节。

埃及的亚历山大利亚，大约130年传到了帝国的大都市罗马。于是那个时代的两个最重要城市成了诺斯替主义的中心。凡是在这两个城市产生并发展的学派就是2世纪的领导潮流的学派。尽管二三世纪的诺斯替主义资料残缺不全，但是我们手头的诺斯替文献，包括《那戈·玛第文集》中的文献都形成于这个时期，反异端者提到的那些诺斯替派，如那西尼派（Naassenes）、该隐派（Cainites）、塞特派（Sethians）以及彼拉特派（Peratae）都是属于这个时期的，他们有的是刚刚产生，但大部分是在这个时期达到鼎盛。有三个诺斯替神学家主宰了2世纪诺斯替主义的历史轮廓，那就是巴西里德、马克安、瓦仑廷。

巴西里德（Basilides）是基督教诺斯替主义的第一位最重要代表，他自己也自视为一个基督教的诺斯替主义者，有志于成为一个基督教的神学家。黑格尔在《哲学史讲演录》中把他描写为最杰出的诺斯替主义者，[1]不幸的是我们对他的生平一无所知，甚至不知道他的生卒年。他活动在皇帝哈德良与安东纽·庇伍斯（Antoninus Pius，117—161年在位）的时期，但不清楚他是来自埃及还是东方的叙利亚。教会的教父们认为他是前面提到过的安提阿的米南达的门徒，但是这一点也不能确定。其著作除了几个残篇之外只留下了一些题目。他的学说也极难把握，伊里奈乌把他的学说勾勒为一个二元论的体系[2]，而希波利特则把他的学说描述为一元论的体系[3]，对这两种完全不同的记载至今未产生令人满意的解答。

巴西里德创立的学派在他去世以后由他的门徒**伊西多罗**（Isidorus）主持，据说伊西多罗是巴西里德的“真正的儿子”（当然，这不一定是指血缘关系上的儿子）。巴西里德的学派显

---

〔1〕 黑格尔著，贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》第三卷（北京：商务印书馆，1983），页171。

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.24.3—7.

〔3〕 Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII.20—27.

然只是传到埃及之外的不远的地方，值得注意的是，巴西里德派在 1 月的 6 至 10 日庆祝耶稣的洗礼，"在那些日子里，他们每个晚上都阅读经书"，[1]这是因为他们认为天上的耶稣就是在这几天像鸽子那样降临到地上的耶稣身上，并开始他的救世主的活动的。

马克安（Marcion）是巴西里德的同时代人，是早期基督教最有创造性的神学家。他与诺斯替主义的关系至今仍是一个有争议的问题，尤其是因为著名学者哈纳克坚决否认他与诺斯替主义有关系。[2]然而这种情况有所变化，当代学者们主要是把马克安当作诺斯替主义者来对待的，尽管他与其他的诺斯替派神学家有矛盾的地方，但是他在诺斯替主义传统中占据着一个独特的位置，他部分地处于诺斯替传统之中，部分地处于基督教保罗的立场之中，他对于保罗教会的立场有他个人独特的见解。另外，马克安有意识地建立起一个教会，有信经、制度与布道，在摩尼之前，没有诺斯替派曾经干过这样的事业。马克安的重要性在许多方面是在诺斯替主义之外，但是离开了诺斯替主义人们就无法理解马克安，因此他应该是属于诺斯替主义历史之中的人物。他在教会中的对手主要是把他当作一个诺斯替"异端"来对待的，而且他所建立的"教会"比他本人更强烈地转向了诺斯替主义的世界观（尤其是在东方）。

马克安是小亚细亚人，来自黑海，也就是本都（Pontus）的西那坡（Sinape）。他的出生年不详，也许是 1 世纪末。他从父亲那里继承了船主的职业，他的父亲可能同时也是当地基

---

[1] Clement of Alexandria, *The Stromata*, I.146.1.

[2] 哈纳克的《论马克安》在资料整理上是最好的，尽管他对于这些资料的解释并没有为人们完全赞同。Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, 1924.

督教团体的一个主教，因此他可能是在基督教的传统中长大的。后来他活动在小亚细亚西海岸的士买拿与以弗所等各个城市，这是一些古老的诺斯替派的中心。据说士买拿的波利卡普曾经攻击马克安，说他是"撒旦的头生子"。可以确定，马克安大约于 139—140 年间出现在罗马，把他的巨额财产捐献一部分给当地的一个教会，并投靠在这个教会里。他显然是在这里受到叙利亚诺斯替主义者**克顿**（Cerdon）的影响，并最后完成了他新学说的构造。克顿生活在罗马主教海吉纽时期（Hyginus，约为 136—142 年间），他宣扬旧约的创造主神与基督新神之间的对立[1]。马克安想在罗马的教会会议上使自己的见解得到承认，但是没有成功，他受到了冷落回绝。这件事发生在 144 年的 7 月，这是马克安派创立他们自己的教会的日子。我们没有关于马克安后来命运的资料，可能他是在不知疲倦地致力于在整个罗马帝国扩展他的新建的教会与神学。在大约 150 年，护教者查士丁就已经在抱怨马克安的影响，并把他与西门·马古与米南达相提并论[2]。马克安大约死于 160 年。

马克安神学的根本要点是律法之神与拯救之神之间的绝对对立。前者是创造世界的旧约神，他是公正的，但是没有仁慈与善，因此是有缺陷的、不完美的；而未知的、异在的神则居于低级神的上界，他的本质是至善与仁慈。马克安的学说离开了诺斯替神学就无法理解，尤其是他的关于两个神的学说。即便极端化地来理解保罗的律法与福音之间的对立，也无法推导出对于创造主及其创造物的贬低。马克安派的德穆革完全地对应于诺斯替派的德穆革，但是他与陌生的神毫无关联，而诺斯替派的德穆革则是因光明世界的堕落而产生的。

在马克安的门徒中，**阿培勒**（Apelles）最为杰出，他可能

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.27.1.

〔2〕 Justin, *Apologies*, I.26.58.

是在亚历山大利亚加入诺斯替派的。他把老师的学说更强烈地引向了当时的诺斯替主义，他赋予众灵魂前历史的存在，并把德穆革视为由善神所造的一个天使。在他老年的时候，曾经与神学家罗多（Rhodo）展开过争论，欧西庇伍对此有记载，这件事可能发生在2世纪末。[1]

根据德尔图良的说法，马克安派充斥了整个世界，它无疑是正统教会在2世纪所遇到的最大的危险。他们的传播不仅在意大利与埃及，而且远及东方的叙利亚与亚美尼亚（Armenia）。在西方，只是到了4世纪皈依基督教的皇帝颁布禁止异端的法令之后，他们才开始衰落，在此之前，他们与正统基督教一起挺住了对基督教的一切迫害。在东方，马克安派生存的时间更长一些，他们躲到了乡间，在叙利亚的东部，有整个整个的马克安派的村庄。但是到了第五六世纪，即便在东方也很少听到他们的消息了。通常认为那个没有回到基督教的马克安派融入到了摩尼教之中，这两个教派之间有许多共同之处，马克安的教派组织为摩尼教奠定了基础。

2世纪的最后一个大诺斯替派是**瓦仑廷派**，与前两个派别大约为同时期。它的创立者是基督教教师瓦仑廷（Valentinus），他可能出生于埃及。虽然教会教父们对他的学说有大篇幅的描写，但我们对他的生平却所知甚少。他在亚历山大利亚接受了希腊的教育，并皈依了诺斯替色彩的基督教。我们可以回想起巴西里德也于同一时间在那个地方活动，但是没有记载显示这两个人之间有何联系。他与马克安大约在相同的时期（约140年）进入罗马。他在罗马的活动相当成功，按照德尔图良的记载，他甚至被荒谬地推举为主教，只是为了让位于一个殉道者，才退出主教职位。但是随即他与教会分裂，并被斥

[1] Eusebius, *Ecclesiastical History* (K. Lake, tr. The Loeb Classical Library, 1972), V.13.

为异端。可能当时他已经拥有了自己的学派，因此得以继续在罗马活动了二十余年。据说在安尼克都主教（Anicetus，154—165 年在位）的时期他才离开罗马前往东方，也许是到了塞浦路斯（Cyprus），在那里建立了一个新的领域。连他的对手们都承认他的理想天赋与诗才，由亚历山大利亚的克来门保存下来的他的著作残篇可以印证这一点。这些残篇表明，他主要写的东西都是布道文、诗篇与书信；因此他的主要活动是致力于扩展他的群体，并以这种形式或口授传播他的学说。

瓦仑廷的学派是摩尼教之前最大、最有影响力的诺斯替主义学派。其他学派都没有过如此多的记载。瓦仑廷的有些学生是杰出的思想家，如**托勒密**（Ptolemaeus）、**赫拉克利昂**（Heracleon）、**西奥多图**（Theodotus）、**马库斯**（Marcus）。瓦仑廷派后来分为两个学派，自称为东方的“阿拿托利安派”（Anatolian）与西方的“意大利派”，这个事件对于这个学派而言具有特别重要的意义。据希波利特的记载，这两派之间的关键区分在于基督论。[1]意大利支派认为耶稣有一个属魂的身体，圣灵只是在洗礼的时候才进入这个身体；而东方的阿拿托利安支派则认为耶稣在出身的时候就拥有了属神的身体。另外的一些差别是在对于移涌（aeons）的思考与关于拯救的学说上。从这两个支派的名称上就可以看出，他们有不同的地理中心，这可能是导致他们分裂的原因。意大利学派主要在罗马，并延伸到高卢（Gaul）南部，他们的主要代表是托勒密与赫拉克利昂；东方支派活动在叙利亚与小亚细亚，马库斯、安提阿的阿克西翁（Axionicus）、西奥多图等属于这个支派。对于大多数瓦仑廷主义者，我们只能从他们在正统教会中的对手们的记载中得知。有些人物，尤其是托勒密与赫拉克利昂，反异端文献中对

〔1〕 Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VI.35.5—7.

他们有很详细的记载，甚至保留了他们的一些原文。托勒密生活在伊里奈乌的时代（2世纪的后半叶），伊里奈乌对瓦仑廷派的描述主要是基于托勒密的学说体系。[1]托勒密的这个诺斯替主义版本在概念的完整性上超过了摩尼的体系，而且在思想上比摩尼更深刻。托勒密表达了一种比较温和的二元论，在伦理实践问题上也持比较中庸的态度。他致他的弟子**弗洛拉**（Flora）的书信被完整地保存下来了，其中能显示出他的基本态度。亚历山大利亚的克来门记载了赫拉克利昂的情况，认为他是瓦仑廷学派中最杰出的人物，奥利金的《约翰福音注释》中保留了他的48段引文。他的学说与托勒密的大致对应，但最关心正统基督教的传统，他不太重视对于移涌世界的思辨，而更关注伦理和拯救问题。亚历山大利亚的克来门在他的《杂记》中保存了一本完整的摘要，主要是东方学派的西奥多图的作品。西奥多图的作品中保留了该学派的古代特征，尤其是对于创造主的弃绝，其中也有秘教（Cultic）的一些因素，包括巫术。巫术的成分在其中起到了重要作用，这在名声最差的瓦仑廷主义者马库斯的作品中可以看出来。马库斯也是伊里奈乌的同时代人。他最初是在小亚细亚或埃及活动，他把自己的智慧归源于神圣的启示，至高的“四位”以“沉默”的阴性形态降临到他身上，向他启示万物的奥秘。[2]马库斯把瓦仑廷的整个体系转变成了一个数字思辨与字母神秘主义。伊里奈乌与希波利特对此有详细的描述。不过马库斯也保留了瓦仑廷派的基本观念。他所行的仪式部分地与古代神秘教有关，但是这在东方的瓦仑廷派中并不罕见。也许可以说，从未有过脱离秘教实践的纯粹诺斯替主义。

瓦仑廷派在地中海世界各地繁衍，有证据表明，他们一直

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.1—8.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.14.1.

存在到4世纪末。229年，奥利金特地前往雅典，去与当地最有影响力的瓦仑廷派代表康蒂都（Candidus）辩论，爱庇芳妞知道从埃及到塞浦路斯之间有瓦仑廷派存在，在皇帝朱利安时期（Julian，361—363年在位），在叙利亚的爱德沙（Edessa），还有阿里乌派（Arians）与瓦仑廷派之间的争论。西奥多修一世（Theodosius I）时期在幼发拉底河上游的喀里尼库（Callinicum）有一个瓦仑廷派的教会被愤怒的僧侣摧毁。到了5世纪，还有瓦仑廷派的代表过着隐居生活。[1]

西方诺斯替主义最有创造性的时代随着瓦仑廷及其重要门徒的过世而结束，这个传统在后来再没有出现过全新创造。在这些著名的诺斯替派之外，偶尔出现一些诺斯替派的人物，如“阿拉伯人”**摩诺缪**（Monoimus）（他来自罗马帝国的阿拉伯行省），希波利特留下了有关他的一些信息[2]；**普洛蒂库**（Prodicus），亚历山大利亚的克来门数次提到他，他是一个反律法主义群体的领袖；还有一个画家**赫墨吉尼**（Hermogenes），可能于180年出生于叙利亚的安提阿，安提阿的主教曾经写有一篇反对他的文章。二十年后，德尔图良又在加大果（Carthage）写文章反对他。[3]德尔图良攻击这个画家，说他结婚的次数比他画的画还多。除了这几个人之外，在三四世纪所遇到的诺斯替派几乎都是老诺斯替派的晚期形式。这个时期的典型作品是冗长累赘的**《庇思梯斯·所费娅》**（Pistis Sophia）和**《俅之书》**（Books of Jeu），以及赫耳墨斯文献中的后半部分与《那戈·玛第文集》中的一些文章。爱庇芳妞对诺斯替主义的描写显然很好地反映了西方诺斯替主义的最后阶段。他所描写的“阿其翁派”（Archontics）从巴勒斯坦一直传

[1] Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.325.
[2] Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VIII.12—15.
[3] Tertullian, *Adversus Hermogenem*.

播到亚美尼亚，这个派别可能就是以塞特（也被叫做“陌生人”）这个人物为核心的诺斯替主义的晚期形式。[1]诺斯替传统与观念如何进入到广泛的基督教的群众性敬拜之中，这在众多的使徒外传中有记载。在这种群众性敬拜中，诺斯替派的传统被不假思索地接受，同时，我们也发现这些传统与观念也以改头换面的形式进入到正式的基督教观念世界之中，一方面是进入亚历山大利亚学派神学家们的著名体系之中（如克来门与奥利金），另一方面则是进入正在兴起的修道主义的神秘主义之中，从中我们可以发现诺斯替主义观念的内在化，如灵魂的天上旅程、与邪恶能量的斗争以及对这个世界的敌视与禁欲主义。

三　普世的、大众的摩尼教

当各大诺斯替学派在罗马帝国的构造于2世纪末接近尾声的时候，3世纪的东方（美索不达米亚）开始了诺斯替宗教在世界范围内的黄金时代。这就是摩尼教，我们可以把它列为宗教史上的四大世界性宗教之一，也就是说，它与佛教、基督教、伊斯兰教处于同样重要的地位，不过它是属于过去的宗教。哈德特(R.Haardt)称它为“古代晚期诺斯替主义的最后的逻辑系统化，是具有传教动机的、启示性的普遍宗教”。[2]这一诺斯替主义的世界性宗教赖以生存的社会土壤业已经过了相当长时期的准备，因为美索不达米亚不仅有古代文明，而且在近一千年的时间里，有众多不同的宗教传统在此发展相遇。这里有传统的巴比伦宗教、由波斯统治带来的伊朗宗教以及由亚历山大东征

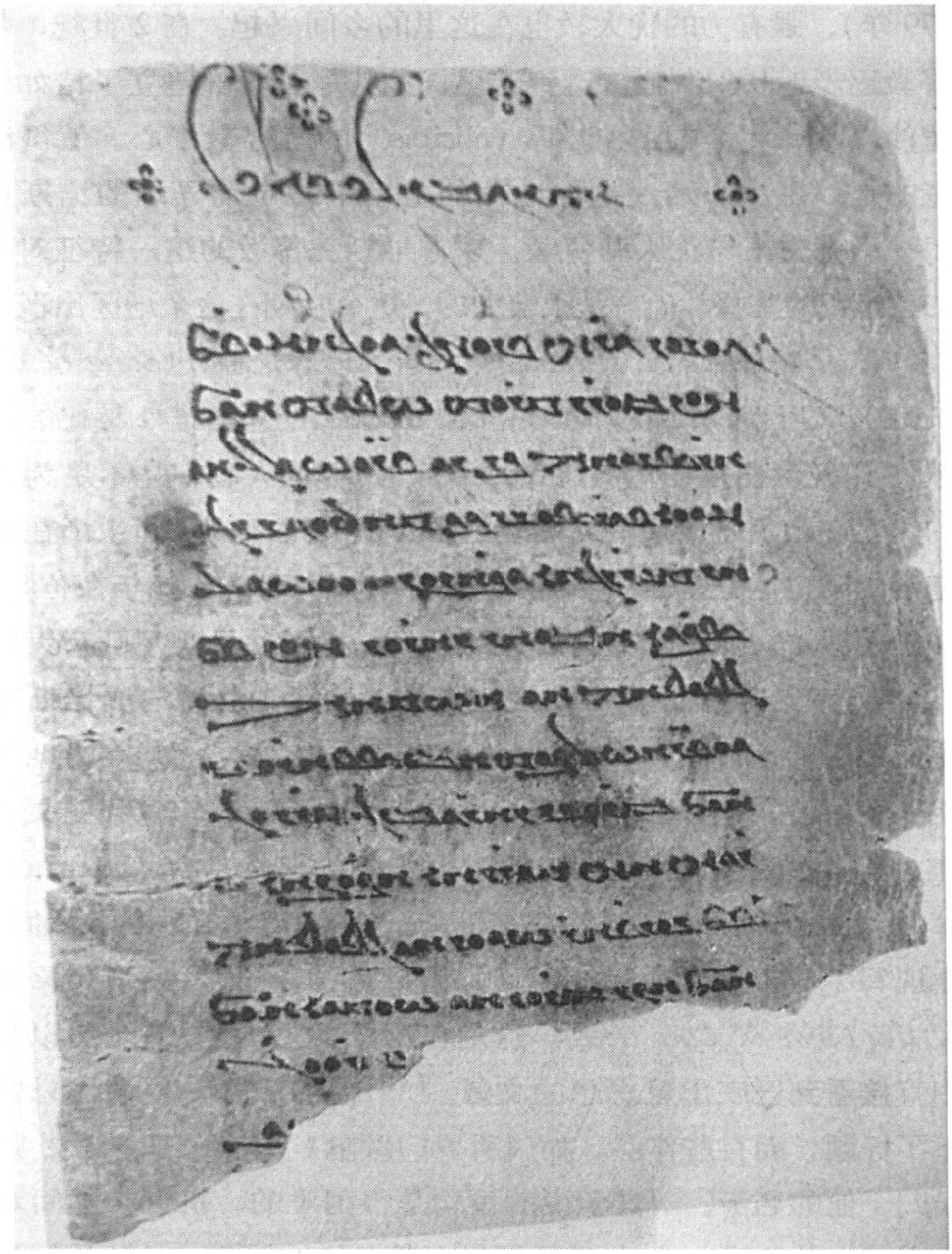
〔1〕 Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, 40.1—8.
〔2〕 转引自 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.327.





图十一　摩尼教圣殿遗迹

吐鲁番绿洲遗迹K组，从中发掘出了许多摩尼教庙宇旗帜、抄本和插图。上图是波斯式拱门，下图是这一带的大致景观，中间即上图中那座拱门。（见 A. von Le Coq, *Manichaische Miniaturen*, plate Ac）



图十二 坟墓空了

伊朗摩尼教抄本残片（M18R）（Akademie der Wissenschaften der DDR）

所带来的希腊化文明，而且在所谓的流放巴比伦时期（B.C. 579 年），强有力的犹太教也在这里的乡间兴起。在 2 世纪，基督教逐步地从叙利亚渗透到这里，尤其是在北部建立了诸如爱德沙（Edessa）与尼思比斯（Nisibis）的基督教中心。值得注意的是，在一开始占主导地位的是后来被定为异端的诺斯替派、马克安派与犹太基督教。东方早期基督教的这一特征对于二三世纪的基督教而言是很典型的，这个时期在这个地区出现伪《多马行传》(*Acts of Thomas*)［内有《珍珠之歌》(*Song of the Pearl*)、《所罗门颂歌》(*Odes of Solomon*) 之类诺斯替化的文献］，以及像巴底山尼（Bardesanes）这样的人物，是不足为奇的。巴底山尼是摩尼的直接的先驱，他的大部分时间生活在爱德沙的阿巴高九世君王时期（Abgar IX，179—216 年在位）。在爱德沙城被罗马攻克之后（216 年），他前往亚美尼亚，大约 222 年老死在那里。巴底山尼把东方—希腊的教育与受诺斯替主义塑造的基督教集于一身，他的学派或团体显然强有力地影响了爱德沙的基督教，他写了一本有 150 篇诗歌的叙利亚文著作，其中有些残篇被他后来的对手爱德沙的爱弗伦（Ephraem of Edessa，306—373 年）保存下来。他的一个门徒根据老师的学说写了一篇关于命运的对话，题目是《各国律法书》(*Book of the Laws of Countries*)，这是在反异端文献之外惟一可以从中直接看到巴底山尼思想的文献。[1] 他的另外一些著作只留下了标题，而有些作品，如《所罗门颂歌》与《珍珠之歌》则误归于他的名下。对其学说的重构是很困难的，研究者之间对此有较大的争议。[2] 如果按照教会教父们的记载，尤其是叙利亚教父们的记载，那么，巴底山尼的学说应该被认为是东方诺

〔1〕 从叙利亚文直译过来的最新英译本是：H.J.W.Drijvers, *The Book of the Laws of the Countries*, Assen, 1964。

〔2〕 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.389, note.155.

斯替主义的一种特殊形式。虽然巴底山尼不是瓦仑廷的学生，但是他明显地运用了诺斯替主义包括赫耳墨斯教的观念，而且这些观念明显地在他的学派中得到保持，并且促成了它向摩尼教的转变。他对于世界的看法是彻底悲观主义的，是基于神与物质之间的二元论的。如果对照巴底山尼与同时代西方诺斯替主义的各种表现，那么，有理由说他是独立的东方诺斯替主义体系的作者，与其他诺斯替派一起为摩尼教准备了基础。

摩尼教的创立者摩尼来自美索不达米亚南部地区，他可能于216年4月14日出生在波斯首都底格里斯（Tigris）的郊区，当时属于帕提亚王国（Parthian kingdom）。据说他的父母是伊朗贵族之后裔，母亲甚至有帕提亚皇室血统。他的父亲帕塔克（Pattak）加入了一个诺斯替的浸洗派，并且很早就把他的儿子摩尼引入这个教派。曼达派（Mandeans）也构成了摩尼少年时代生活环境之一部分。在12岁的时候，即大约228—229年，摩尼第一次有了灵视的体验，看到他天上的另一半，即他的"孪生兄弟"或伙伴向他显现，并保证永远地保护与帮助他。后来，摩尼在灵视的体验中看到了"安慰者"或者圣灵向他启示了他的学说的奥秘。经过了这些体验，他就开始脱离他的环境，并与它辩论，并试图改革浸洗派的实践与理论。于是导致了这个团体的分裂，并以摩尼的被逐告终；只有他的父亲和两个门徒站在他这一边。在24岁的时候又有一个体验，真正地召唤他作"光明的使徒"。这件事发生在240年的4月19日，他再一次认为是他的"伙伴"依据神的旨意给他启示。在带着门徒逃往塞琉古（Seleucia-Ctesiphon）首都之后，他建立起了第一个团体，在伊朗内外从事传教活动。一方面他派信使到西方的罗马以及各行省，同时他自己于241年乘船前往印度，一直到印度河谷，说服了那里的君王。大约242至243年，他回到了巴比伦，那时帕提亚王国的阿大秀一世（Ardashir I）逝世，新的统治者萨普尔一世（Shapur I，241—272年在位）继位。他成功地赢得

了萨普尔的信赖，甚至做了他的皇室随从，皇帝的两个兄弟此时已经成了摩尼的追随者。这个普世性的宗教显然成了波斯帝国的合适的意识形态。现在摩尼就可以毫无阻挡地传播他的学说，他把他的门徒派往叙利亚、埃及和伊朗东部。萨普尔一世逝世后，继位者奥穆兹德一世（Ohrmuzd I，273—274 年在位）继续对摩尼持支持态度，但是到了巴兰一世（Bahram I，274—277 年在位）的时期，他的命运就改变了。这也许是琐罗亚斯德教的教士等级已经获得了足够的影响力去排除这个威胁伊朗传统宗教秩序的竞争对手。教士等级的领袖卡德（Karder）成了摩尼的主要对手，他的目标是要改革琐罗亚斯德教教会。摩尼试图说服奥穆兹德一世，但是没有成功，他被投入监狱，不久之后死在狱中(276 年春)。他的尸体被肢解，在城外示众。他的教会把这视为他们的老师的受难与上十字架，相信他此后升到了光明的王国。

从此摩尼教处境艰难，受迫害与分裂的双重磨难。摩尼的接班人也相继殉道。这使得摩尼教在波斯国内逐渐衰落，但是在其他地方的情况则与此相反，它通过移民在东方与西方各国传播，商人与传教士继续着他们的创始人的事业。在大约 300 年左右，称为"光明教"的摩尼教遍布叙利亚、阿拉伯半岛北部、埃及与非洲北部（奥古斯丁于 373—382 年间在北非加入摩尼教）。它从叙利亚传到了巴勒斯坦、小亚细亚与亚美尼亚。在 4 世纪初，就有迹象表明摩尼教已经传到了罗马和达尔马提亚（Dalmatia），不久传到了高卢与西班牙。反摩尼教的论辩性文章与帝国反异端的法令力图抵制它的影响力，但是只有到了 6 世纪以后摩尼教才开始消失，此后，摩尼教在不同的伪装下在其他教派中继续发挥影响，包括保罗教派（Paulicians)、鲍格米勒派（Bogomils)、卡特里派（Catharists)，一直到中世纪。它在东方的根基更稳定、更持久，摩尼教徒在西方消失的时候，它仍然在东方繁荣了相当长一段时间；这也是

由于伊斯兰终结了基督教与琐罗亚斯德教的垄断地位的缘故。在阿拉伯征服前期，摩尼教再一次在波斯得到宽容，并部分地成为受教育阶层的时髦宗教。后来它从伊朗东部传入中亚的土库斯坦（Turkestan），塔里木盆地成为摩尼教的中心。在中亚，摩尼教甚至于762年成为维吾尔（Uigur）帝国的国教。在这个帝国崩溃之后（840年），它继续在随后的小国家中与佛教、与聂斯脱利派基督教（Nestorian Christianity，中国中古时期称景教）并存。到了13世纪，因蒙古的进攻被彻底摧毁。摩尼教在中亚的重要地位得到了20世纪许多文献发现的证实，德国、法国与俄国学者在吐鲁番探险时找到了许多这一时期摩尼教的壁画与资料。

7世纪，摩尼的追随者经由土库斯坦，沿着丝绸之路到了中国。694年出现在唐朝的宫廷，与佛教徒、景教徒与道教徒相竞争。由于它懂得在传教活动中适应中国的传统，朝廷颁布过几道对付它的法令，儒生也写了文章激烈地反对摩尼教。843至844年（唐武宗时）对它进行了血腥迫害，几乎所有会众罹难。但是到了14世纪的时候，明朝的皇帝还偶尔采取措施对付“光明教”。在中国南部，摩尼教传统一直生存到17世纪。摩尼教的影响甚至远及于西藏。因此，摩尼教诺斯替主义的历史几乎有一千余年，在这一千多年里，它的传播西至西班牙，东至中国。[1]

四　残存的曼达派

只有一个诺斯替教派幸存至今，因此我们把它放在诺斯替

〔1〕关于摩尼教的传播参见：Kurt Rudolph，*Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*，p.331—332。

主义简史的最后来介绍，其实它的开端可以追溯到前基督教的时代。[1] 这就是曼达派（Mandeans）团体，它是一个浸洗派，大约有一万五千个成员，主要居住在伊拉克的幼发拉底河与底格里斯河南部区域。它现在的中心是巴格达（Baghdad）和巴士拉（Basra)，所有的旅行者都可以在那里的金银市场中遇见他们，他们实际上主宰了当地的金银市场，也时常可以在一些小镇里遇见他们。直到 20 世纪，他们的分布范围主要是在伊拉克南部沼泽地带的小商业城镇与乡村，现在是巴提阿（Batiha）地区，在古代称为美西尼（Mesene）地区。他们的传统最为纯粹地保留在伊朗的曼达派中间，这些伊朗的曼达派居住在胡齐斯坦省(Khuzistan）的卡伦河（Karun）流域，在那儿，伊斯兰同胞们称呼他们为“浸洗者”，这个名称可以使他们从属于那些能为伊斯兰所宽容的宗教。

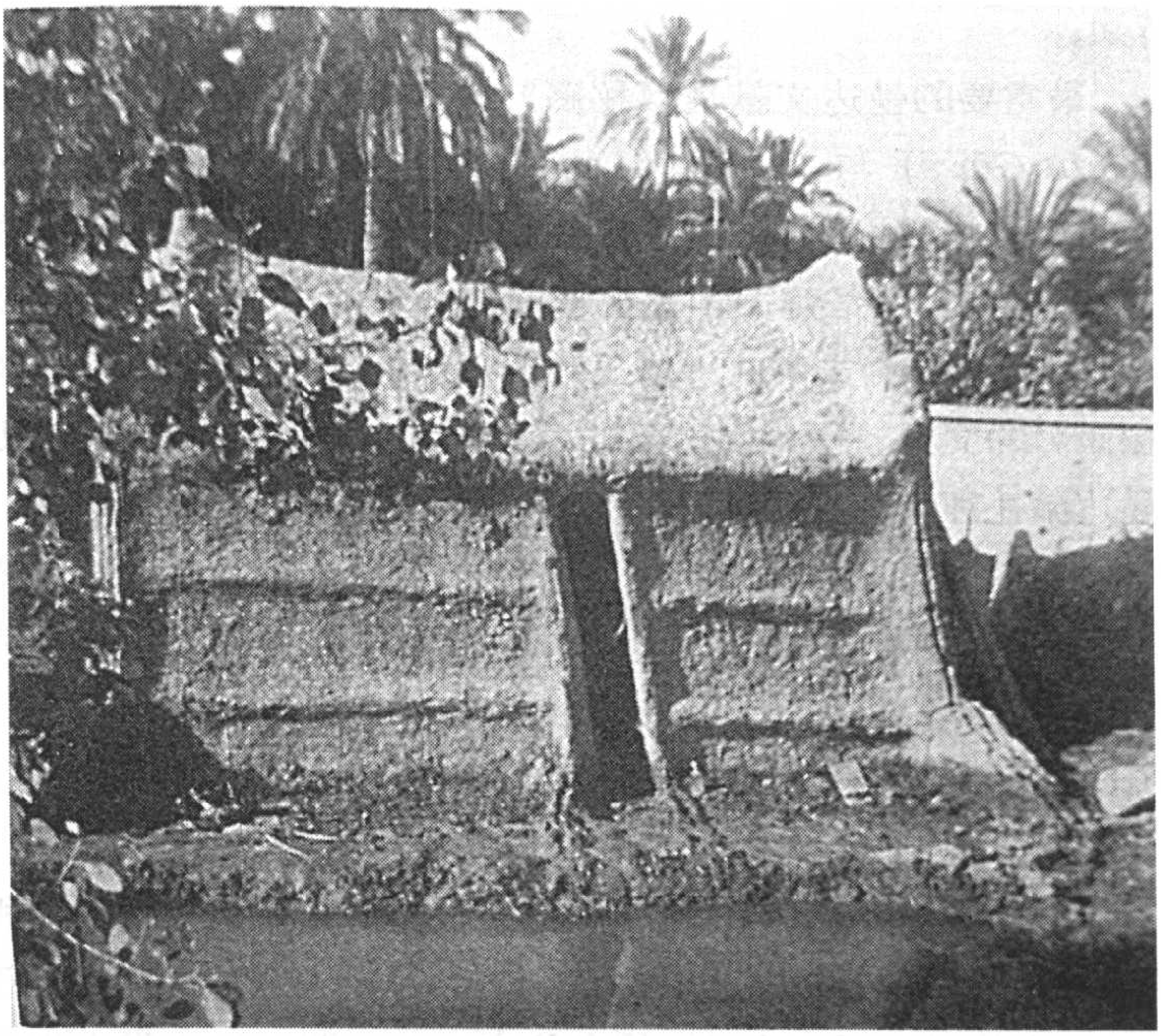
曼达文献最早自称为“蒙选的义人”或“Nasoreans”，亦即秘密仪式和知识的“卫士”或“拥有者”。“曼达派”(Mandeans）是个晚近的名称，但可以追溯到古代的曼达文字“Manda”，也即“知觉、知识、诺斯”的意思，因此曼达派也就是“知者，诺斯替派”的意思。由于 17 世纪的基督教传教士把他们视为“施洗约翰的门徒”，因此在相当长一段时间里以“约翰基督教徒”（John—Christians）的名字为欧洲的文献资料所知。他们自己也乐意接受这个名称，因为他们确实认为施洗约翰是其信仰的一个代表，而且对于处理好与伊斯兰教以及基督教当局的关系也有好处。曼达派历来以金银匠的技术而闻名，在乡村里也做铁匠与造船工匠。19 世纪以来，曼达派文献引起了西方学术界的特别注意。这些文献是以塞米

[1] 鲁道夫是研究曼达派的专家，他发表了关于曼达派的九本著作。他曾经去伊拉克实地考察，并与曼达派人士有书信往来。这里所介绍的曼达派情况依据鲁道夫本人的介绍。

特（Semitic）方言，也就是东部亚兰文（East Aramaic）写成的，有独特的书写方法，被称为曼达文字（Mandean）。相对于团体的小小规模而言，曼达文献的丰富令人惊异，构成了相当数量的诺斯替文献，而其作者与编纂者的名字已经不为我们所知。

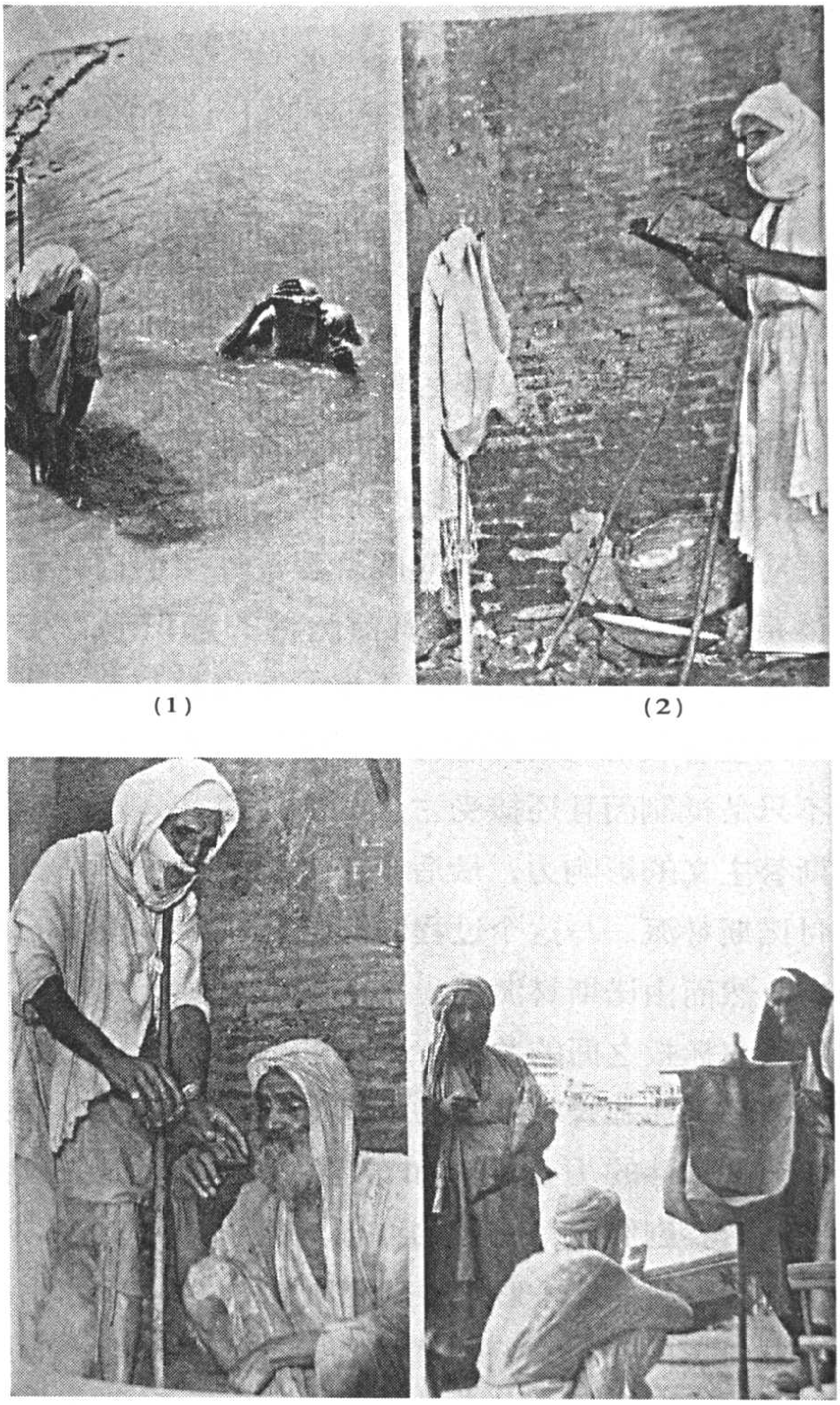
最重要的曼达文献是《秘藏》（*Ginza*），它包括《右藏》（*Right Ginza*）与《左藏》（*Left Ginza*）。其中《右藏》是十八篇神话与神学的道德与记述性文章，《左藏》是一些葬礼上的诗歌，它其实是祭拜文，旨在超度死者灵魂升天。《约翰书》（*Book of John*）或叫做《诸王书》（*Books of Kings*），是补充《秘藏》的文集。一本很重要的收集诗歌、颂文、祷文的书是《曼达派礼拜文》（*Mandean Liturgies*）。另外还有许多书卷，其中有一些被认为是秘传的，只有祭司才能看，如《一千零一十二个问题》（*1012 Questions*），是为了引导有志做祭司者进入曼达秘教智慧的。这些文献都充分地证明了古代曼达派的诺斯替主义特征，它们在许多方面都与古代的诺斯替传统有关联。

曼达派已经没有确切可考的历史，而他们目前正处于危机的状态之中，主要是因为缺少祭司，而且俗人（laity，相对于祭司而言的曼达团体成员）的自信也日益加强。许多俗人都是学者与教师，在教育程度上比祭司优越。俗人不了解他们自己的传统，这是灾难性的，他们不认识他们的古文经书，甚至祭司们对这些古文的知识也常常是不足的。年轻一代曼达派与他们的宗教之间的关系已经不十分紧密，但是他们又对自己的文化感兴趣，以他们文化比犹太教与基督教更早为荣，因此欧洲学术界对于曼达派的研究比较关注，在巴格达甚至有一个收集曼达派传统的俱乐部。



图十三　曼达派的圣殿

前面是浸洗池，背后是围墙，坐落在底格利斯的 Qal' at Salih（鲁道夫摄于 1969 年 4 月，见《诺斯：诺斯替主义的性质与历史》页 347）



(1) (2) (3) (4)

图十四　曼达派的洗礼

(1) 左边是祭司，右边是受洗者在进行三次自浸。

(2) 曼达派的祭司穿着礼袍，戴着面纱，手持拐杖。

(3) 洗礼后饮圣水

(4) 巴格达底格里斯河岸的洗礼结束仪式

（鲁道夫《诺斯：诺斯替主义的性质与历史》，页 349）

五　古代诺斯替主义的余音

古代诺斯替主义的开端与结束都没有确切的时间。它的出现大约是在基督教时代，而消失大约在6世纪（就西方的迹象而言）。诺斯替的学派除了摩尼教之外都没有形成大规模的群众运动；这是基于其狭隘的秘传性以及对于世界的过分仇视。诺斯替主义教派的消失最主要的原因在于基督教的得势。基督教能够适应环境，把诺斯替神学的合理关怀接纳进其日益巩固的教义体系之中，发展出了具有前瞻性的意识形态与社会结构，从而成为古代宗教运动的继承者。基督教避免了极端化，缓和了早期基督教信息的激进性，形成了可为世界所接受的形式，它不只是抵制而且还接受古代的文化遗产，因而日益地削弱了诺斯替主义的影响力，最后于4世纪获得了国家权力的支持来对付诺斯替派。与这个过程对应的是诺斯替教义的内在的停滞状态，然而由诺斯替派提出来的恶的起源、人在世界中的位置、创造与拯救之间的关系、知识的作用、灵与肉的关系等等问题，被保留在基督教神学的思考之中，在后来的教会史中一再地成为破坏性的力量。正如布鲁门勃格所说："基督教第一世纪的诺斯替创伤比对他们的血腥迫害还要深。"[1]我们可以说，诺斯替主义如影子般地跟随着教会，教会永远无法克服它，它的影响实在是太深了。由于他们的共同历史，他们始终既是敌人又是姐妹。

这就提出了诺斯替主义超乎其具体历史存在之外的历史影

---

〔1〕 Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 2, Frankfurt (Main), 1974, p.144.转引自 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.368。

响问题。这可以从不同途径、不同方式中加以追溯：一方面，诺斯替主义的问题被基督教神学所接受，甚至它的立场也保留在基督教神学之中；另一方面，诺斯替主义观念与传统以某种改头换面的形式出现在变化了的社会与历史场境之中；最后，诺斯替主义观念与体系有意无意地被现代的混合主义神智学派所接受。但是所有这些不同途径都很难追溯其延续性的具体情节，因为各种联系的环节通常是一些"潜在"的渠道，或者这些联系是建立在哲学史领域中所进行的观念史的重新建构的基础之上的。鲍尔在他的专著《基督教诺斯替主义：或者其历史发展中的基督教宗教哲学》中不仅讨论了早期基督教"宗教哲学"中的反诺斯替主义的代表，而且也极尽详细地论述了"古代诺斯替主义与更后来的宗教哲学"，把波麦（Jakob Bohme）、谢林（Schelling）、施来尔马赫（Schleiermacher），尤其是黑格尔说成是诺斯替主义的后裔。[1]鲍尔所提出的问题是很有吸引力的，沿着他的路线进一步探究从黑格尔到现在的诺斯替主义也是一件很有意义的事，只是限于篇幅与学力，在此不想走得这么远[2]。我们只要追溯诺斯替主义对早期基督教思想之构造所发生的直接影响以及它后来对中世纪教派的影响就足够了。这两个方面对于后来的历史相当重要。先介绍诺斯替主义对中世纪教派的影响。

教会神学面对诺斯替主义挑战所作出的应答有积极与消极的后果。一系列中世纪的异端运动显示了这种挑战并没有在中世纪止息，而是又在新的历史背景中出现了。这些运动或是古代晚期诺斯替主义的直接延续，或是在教会内部赋予它的传统与观念以

[1] Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubingen, 1935.

[2] 刘小枫的论文《灵知主义：从马克安到科耶夫》概观20世纪初哲学、神学、政治学中的灵知主义现象，并概述了灵知主义与现代政治哲学的关系，是这个方向上极富洞见的探讨。见刘小枫编，《灵知主义与现代性谋杀》。

更新了的重要性。那些最著名的“新一诺斯替派”或“新一摩尼教派”群体同时也成了中世纪教会的最重要的对手。

正如东欧是中世纪异端的摇篮一样，亚美尼亚是中世纪早期异端的摇篮。四五世纪，马克安主义者、诺斯替派、摩尼教都在这里躲避教会的迫害，他们与当地坚持嗣子论（adoptionist）[1]的基督教派于 7 世纪末统一成一个教派，即**保罗教派**（Paulicians），其创立者是马南纳里斯的康斯坦丁（Constantine of Mananalis）。这是一个好战的群体，他们的圣书是 8 世纪的《真理的锁钥》（*Key of Truth*）。他们有两套教义保存下来，其中之一认为耶稣是神所收养的儿子。第二套教义认为有两个神，一个是天上的神，另一个是这个世界的创造者。保罗教派在 8 世纪受到基督教和穆斯林的迫害，几乎灭绝，但是在改革者奇克科（Sergius Gychikos）的领导下又强大起来。拜占庭皇帝把其中不少人驱逐到了巴尔干，特别是保加利亚（Bulgaria），成为**鲍格米勒派**（the Bogomils）的源头。

鲍格米勒派以他们的创立者鲍格米勒（Bogomil）为名。鲍格米勒派的团体分为三个等级，一是“完美者”，二是“听众”，三是一般信徒。第一个等级是团体的真正支柱，过着严格的禁欲生活，他们不食酒肉与动物的血。领导权在“长老”与使徒或“教师”手里。这个派别由于极其严厉地批评拜占庭教会的财富与奢侈以及国家的战争与压迫，因而具有极其强大的吸引力。他们通过这种方式为自己获得了广泛的支持，一直到 12 世纪遭到血腥迫害之后才消失。但是在此之前，他们成功地在塞尔维亚（Serbia）与波斯尼亚（Bosnia）建立了他们自己的波斯尼亚教会，并一直延续到 15 世纪，他们的残余后来皈依了伊斯兰教。但是他们的影响并不局限于巴尔干半岛，

---

〔1〕 基督教异端，认为耶稣其人在其人性的一面，不是神的亲生子，只是神的嗣子。

东方与西方都感受到了它的存在。老斯拉夫教会中的鲍格米勒派文献在整个中世纪都得到了广泛的阅读，并影响了斯拉夫的民间文化。俄国教会门口的乞丐唱的歌显然保留了鲍格米勒派的思想模式。鲍格米勒派的思想于 11 世纪初非常明显地渗入到了意大利与法国，与地方抵抗运动结合起来，反抗官方教会、反抗社会。这种"诺斯替精神的异端"在 11 世纪覆盖了整个意大利北部与法国，成为对基督教与教会的不同理解的表达。它在**卡特里派**（Catharists，或称"洁净派"）中得到了最明显的表达。1150—1300 年左右，卡特里派在法国南部形成了他们自己的教会与主教体系，在意大利、德国与法国北部也都有自己的代表。随着这些教会的发展，正统教会于 1208 年组织了一支十字军，对他们进行讨伐，1244 年的第二支十字军攻破了卡特里派的最后堡垒，这种"新—摩尼教会"在经过严酷的宗教审判与圣战之后开始衰落，但是它与迫害者的斗争持续了约一个世纪，并长久地影响了后来的各种"异端"。正统教会只是通过承认在同一时期出现的"托钵修道会团体"才得以内在地克服了这场危机。这些团体在一定程度上也是对教会等级制度与财富的抗议，因此，这场诺斯替宗教的复兴对于基督教会的自我认识也是很重要的。

在上述对诺斯替主义之影响的概述中，我们只是考虑了欧洲基督教的情况，诺斯替主义对东方的影响也是值得考查的。赫耳墨斯诺斯替主义在伊斯兰教的归于"拜星教"（Sabaism）名下的各种异端中继续生存；我们也可以在伊斯兰教神秘主义与受它影响的文学中遇见它。特别是什叶派（Shi'ite）中的一个极端派别伊斯玛仪派（Ismailism）其开端（850 年）与诺斯替主义的特征有关，因此被学术界称为"伊斯兰教中的诺斯替主义"。

第二部分

五大诺斯替主义经典
思辨性神话体系

第 4 章

塞特派的神话体系

塞特派是最经典的诺斯替派，是古代一个自称“诺斯替派的”的群体，“诺斯替派”（gnostic）这个名字最适于用来指称这个群体的成员，现代学术界把他们称为“塞特派”（Sethians）、“巴贝洛派”（Barbeloites）、“巴贝洛诺斯替派”（Barbelo-gnostics）、“鹅费派”（Ophians）或“鹅费特派”（Ophites），这些名称来源于这个派别的众多神话中经常出现的重要人物，巴贝洛是原始神阴性一面的拟人化或神的第一意念，塞特是亚当与夏娃的儿子，鹅费特是蛇。塞特派的大部分经书都是以明显的基督教的或基督教化的形式流传给我们的，有些学者认为其中的基督教的因素对于原文来说只是外在的。塞特派的神话体系中有一个很详尽的普累罗麻（Pleroma）[1]学说，用成对的流溢概念来表示从神圣统一体中演进出来的产物。塞特派诺斯的类型之众多并不逊于瓦仑廷派的神话，从某些方面而言，它代表了与瓦仑廷体系最接近的平行体系，只是从总体上它处于更为原始的理智层面，尤其是缺少那些构成瓦仑廷派

〔1〕 Pleroma，“Fullness”，即围绕在神周围的移涌们的灵性世界，通过人格化的人物表达了神的内在丰富性。



图十五 《约翰密传》的结尾
（柏林蒲草纸抄本，Papyrus Berolinensis 8502）

思想之独有的原创性的深刻概念。正是出于这个原因，我们可以把它视为对大多数叙利亚—埃及或所费娅—诺斯（Sophia-gnosis）之共同思想的更贴近的表达。

《那戈·玛第文集》中的如下几个文本是属于塞特派的：《约翰密传》（*The Apocryphon of John*）、《雅各密传》（*The Apocryphon of James*）、《阿其翁的本质》（*The Hypostasis of the Archons*）、《埃及人福音》（*The Gospel of the Egyptians*）、《亚当启示录》（*The Apocalypse of Adam*）、《塞特的三根柱》（*The Three Steles of Seth*）、《唆斯特利阿努》（*Zostrianos*）、《挪利亚之意念》（*The Thought of Norea*）、《马萨娜斯》（*Marsanes*）、《阿罗基耐》（*Allogenes*）以及《三形的普洛特诺尼亚》（*Trimorphic Protennoia*）等。塞特派最权威的经书是《约翰密传》，它是对诺斯替神话的最经典的叙述之一。

一　塞特派神话体系解读[1]

《约翰密传》的神话叙述是包含在一个故事的框架之中的，似乎暗示着这个作品的内容是耶稣复活之后的教训。这篇文章可能写于180年之前，即在伊里奈乌总结这篇文章之前，

---

〔1〕我们以《约翰密传》为主体，参照其余几个塞特派文献来介绍塞特派神话体系。《约翰密传》的希腊文原文已经不存在，流传下来的主要是它的科普特文的译文，共有四个抄本：《那戈·玛第文集》抄本的第二册的第一篇、第三册的第一篇、第四册的第一篇以及柏林博物馆的伯罗利尼斯8502书册（Berol.8502）。这些手稿以及伊里奈乌对它的总结表明，在古代这篇文章最起码有四个不同的版本，这些版本也许是由诺斯替派教师对它的不断使用与修订所形成的，同时也说明这个版本在古代基督教诺斯替主义中的持久的重要地位。接下来我们主要依据较长的一个版本，也就是《那戈·玛第文集》抄本第二、四册的第一篇，这两个版本基本相同。本节所用资料：James M.Robinson，*The Nag Hammadi Library in English*；Bentley Layton，*The Gnostic Scriptures*（Doubleday，1995）；并对照了杨克勤译的《灵知派经书》。

但是似乎他的总结与我们现存的版本不符，有可能他所总结的是另一个不同的版本。文章一开始是对于作为万物之源的神的哲学性描写（2：26）[1]，接着描绘了极端复杂的神明世界的结构（4：26—9：24），也就是《创世纪》一章1节之前的状态。在这个冗长的序幕之后，是从诺斯替派的视野复述了创世的细节（从12：33开始）。这个故事最后以诺斯替派的救主要求人类“苏醒过来”的劝勉为结束（30：11）。读者乍一接触这篇文章，会感到扑面而来的新奇感。上界的高度结构化的流溢体系在人的世界与神之间形成了一道难以逾越的屏障，切断了人神之间的联系，使人类无法认识神。物质世界的创造主尽管显然是等同于《创世纪》一章1节中的那位“神”，但他并不是真神，而是撒旦（在本文中叫作“亚大巴多”，Ialdabaoth）。而且，亚当的创造比创世纪中所描述的更复杂，是双重性的，先是创造出了一个只有灵魂的“有生命的”亚当，然后才有一个肉体的躯壳包裹他（20：28）。对创世纪的复述到塞特（Seth）诞生为止（参创4：25），此后，人类的历史只是在圣灵的神学对话的背景中一般性地提及。没有提及以色列的历史，也没有提及作为先在基督之道成肉身的耶稣（只是在文章的末尾与开头有含示）。不过基督倒是这个神话中的重要人物，使得这篇文章成了讨论先在的基督而不讨论道成肉身的基督的基督教作品的典范。

（一）万物之源：神

这篇密传首先描述了启示的场景，接着就是对于极其超验的第一本原的启示；这个第一本原乃是“不可言喻者”：有超

〔1〕本文中凡引用《那戈·玛第文集》均标出在原抄本中的页数与行数，如2：26指第2页第26行，其中《多马福音》中的引文仅标出其语录的条数。

过四页的内容盛情地描述了神圣绝对者的不可描述性——详述了他的纯洁、无限、完美等主题，是超乎度量、质量、数量与时间的，是超乎理解、描述、命名、分别的，是超乎生命、福祉、神性及其存在的。（1：26—4：22）

> 这个一是至高无上的，是万有之父母，主宰万有，它是不朽的，存在于纯洁的光明里，这光无形无象，乃是不可见的灵光。不能以为它是神，它高于一切神，没有谁能高过它，没有谁能主宰它。它绝无任何缺陷，它独自存在……他没有亏缺，它全然自足……它是无限的，不可测度的、无法衡量的、不可见的、永恒的、不可言说的、无名的。它是无可限量的光明，无瑕、圣洁、纯粹。它是不可言喻的不朽的完美。它不在完美之中，不在至福中，也不在神圣中，而是远胜于这一切。它既不是有形体，也不是没有形体，它既不是大，也不是小。无法说“它的量是什么”，也无法说“它的质是什么”，没有人能知道它。它不只高超，它的本质根本就不在诸世界和时间之中。……[1]

（二）神明世界的构造：巴贝洛与诸移涌，所费娅与亚大巴多，阿其翁与众天使，忏悔、受苦、所费娅的纠正

灵父（Spirit-Father）被“他的光明之纯水”所包围，他凝视着他在纯光之水中的影子，把自己的愿望放在这纯光之泉

[1] 这是正在兴起的“否定神学”的典范，其代言人在几个世纪里不懈地从事着这种自我拆解性质的工作。这里的描述不禁令人想起《道德经》十四章，见本书自序所引。

中，从而导致了他的思想的实体化，于是第一位伊娜依娅（ennoia）出现在他的面前。[1]

> 当他在围绕着他的纯洁的光明之水中看见它［影子］时，他就“想起了”他自己的形象。他的意念变得心想事成，并使她［意念］自己显现。她从光明的光辉中站出来站在他的面前：这是万物之先的能量，已经显现；这是一切的完美的前念（forethought），这光明是光明的形象，是不可见者的相似物……她是第一位伊娜依娅，他的相似物。（4：26—36）

这位伊娜伊娅也是“第一人”（First Man）（这个名字后来用于父自己），“原初的灵”（original spirit），“阴—阳”（male-female），被叫做巴贝洛（Barbelo）。她是神的第一个意念，是他的形象，她成了万物的子宫。从这里开始了普累罗麻的繁殖：“巴贝洛请求他给她‘第一知识’；他同意了：在他给了她之后，第一知识变得明显［进入显现，即从内部变为独立存在］。”（4：10—19）以同样的方式进一步地产生了诸移涌（Aeon）[2]——这些移涌是拟人化了的抽象，一起颂扬不可见者与巴贝洛——一直到普累罗麻得到完成；只有独生子（基督）是以更明显的性的方式由伊娜依娅“有意地”沉思父而“生下”来的。在这里没有流溢出成对的移涌作为进一步流溢的源泉。但是这种配对原则在它遭到违反的时候，即在所费娅偏离正道的时候，又忽然被提到。文章的叙述由此进入到过失与危机的关键事件，由这些事件产生了更低的等级。

---

〔1〕 ennoia 可英译为 idea（意念，理念）。

〔2〕 Aeon 相当于 *ever-existing*。在埃及叙利亚类型的诺斯替主义体系中，这个词的含义是指从神圣事物中流溢出的东西，它们与神同始同终。

但是我们的（最小的）妹妹，[1]**所费娅**（Sophia），作为一个移涌，在她自己之外想出了一个意念；通过思考灵[父]与第一知识，她任性地使这肖像在她外面出现，尽管灵没有同意也没有允许；她的配偶也没有同意她。……在不经灵的同意，在不认识她自己的配偶的情况下，她着手施予，不再看到她的配偶，由于她里面的淫欲膨胀。她的意念不能保持潜伏状态，于是她的作品就出现了，外表不完美而且丑陋，因为她是在没有配偶的情况下造他的。他也不像他的母亲，因为他是一种不同的形式…… [蛇的大小与狮子的形状] ……她把他推开，推到那些不朽者们看不到的外面的地方，因为她是在无知中生下他的。她把一朵光明的云加在他上面，以免有人看到他……她称他为**亚大巴多**（Ialtabaoth）。这就是第一个阿其翁（archion）[2]。他从他的母亲那里吸取了很多能量。他离开了他的母亲，离开了他出生的地方。他占据了另外一个地方。他自己创造了一个移涌，闪耀着发光的火，他甚至现在还住在那儿。（9：25—10：26）

他让自己与那跟他在一起的非理性联合起来，他召唤出了他下面的众能量…… [众天使，按照不朽的移涌们的数字模式，通过不太清楚的数字游戏繁衍到总数 360] ……他们从阿其翁的生殖者、黑暗的第一**阿其翁**那里，从生他们的他的无知之中，产生出来进入显现……（10：27—11：33）

主要的能量有十二个，其中的七个置于天上，掌管七重天，各自管理一片苍穹，五个在下界的混沌之上，掌管深渊（后来不再提及）。七个能量的名字，除了有一个例外，其余的

[1] 在这里讲话的“基督”。
[2] archion 可英译为 ruler（统治者）。

都是希伯来的神或其中的腐败，他们的野兽绰号——如驴脸的爱洛阿伊斯（Eloaios），蛇脸的伊奥（Iao），猿脸的阿多尼（Adoni）——表明了诺斯替主义者对世界统治者们的轻蔑与厌恶的深度。他们都是“欲望与愤怒”的拟人化。真正与《旧约》神对等的是这些能量的主人与生殖者，亚大巴多。他不给他的创造物们从母亲那里拿来的能量，从而维护自己对他们的统治：

> 他分给他们一些他的火，这火是他自己的属性，又分给他们一些自己的能量；但是他从他母亲那里继承来的能量的纯洁光明，他没有给他们。因为这个原因他能够驾驭他们，是因为来自于母亲的光明的能量的荣耀在他身上。因此他让自己被称为“神”，背弃了他从中出来的那本质……他沉思他下面的创造物与那些从他繁衍出来的众多天使，他对他们说“我是一个嫉妒的神，在我之外没有神”——由此已经向他的下面的天使透露了有另外一位神：如果没有另外的神，那他还能嫉妒谁呢？（12：4—13：12）

这幅黑暗的图景在某种程度上由于他给七个能量每一个都加入了一种更好的能量而变亮（他们的某几个显然是相应的移涌的摹本，如，“天意”、“理解”、“智慧”）：这一些究竟是否真是与他们的名字相符，抑或只是“真实事物”的拙劣模仿，这里的文本并不足以让我们下判断；但是从“假灵”的功能是阿其翁们最有特色的生动表现来看，后一种情况更有可能。

亚大巴多对任何高于其母的存在物无知，他的自夸自大引起了他母亲的剧烈不安：儿子的罪恶与反叛、“黑暗的不完美的流产”，使得她认识到她自己的罪与亏缺，这一些都是在不经她的配偶的同意的情况下由她的行为所招至的。所费娅开

始"来回运行，她的荣耀之光消退，使她意识到亏缺，她变得黑暗"。这就是这个思想体系中的"所费娅的受苦"：

> 她忏悔，嚎啕大哭，在无知的黑暗中来回，她为她自己感到羞耻，不敢回去。（13：32—14：1）

回应她的忏悔与她的"兄弟"移涌们的求请，至高的灵让她的配偶降临到她那里以纠正她的亏缺；但是由于她里面产生出来的极度无知，她只好留在"第九位"，即处在普累罗麻之外的宇宙的八（cosmic Ogdoad）上面，一直到她的回复完成为止（14：1—14：11）。为了推进这一目标，有一个声音传到她那儿："人存在，人子也存在。"（14：13—14）于是，阿其翁的整个移涌世界震颤了，深渊的根基也摇晃起来。（14：15）

（三）造人与创世：阿其翁创造人（属魂的亚当），注入属灵的人，运动与反运动，人羁绊在一个物质性的身体之中，夏娃的创造，人的奋斗，黑玛门尼的建立，拯救

亚大巴多也听到了这声音，他也在水里面造出了完美的父的形象——"第一个人"（First Man），其形状是"一个人"。这激起亚大巴多（如同摩尼教中做王的阿其翁）的创造雄心，所有七个阿其翁都支持他。"他们在水里面看到形象呈现出来，并且彼此说'让我们按照神的形象与外貌造人'。"（15：1—5）《圣经》的著名句子中的那个令人困惑的复数形式曾经在犹太教内外引起了许多神秘解释，在这里却被诺斯替主义者用以把人的创造归因于众阿其翁。众低级能量对神的非法而笨拙的模仿，这是一个广为传播的诺斯替观念：有时候它已经具有德穆革活

动的特征（比如在瓦仑廷派的体系中），它在自然人的创造中达到高潮——我们将在摩尼神话的更为详尽的细节中遇到这个问题。

从他们自身以及他们所有的能量中，他们创造并塑造了一个创造物。每一个都从他自身的能量中贡献出一份来创造灵魂：他们按照他们看到过的形象、以模仿那存在于一切开端之前者的方式，即完美的人的方式创造它。（15：6—9）

就这样，诸能量开始造人：第一能量——善——造了骨魂，第二能量——先知——造了腱魂，第三能量——神圣——造了肉魂，第四能量——主权——造了髓魂，第五能量——国度——造了血魂，第六能量——嫉妒——造了皮魂，第七能量——领悟——造了发魂。（15：25）

然而这还只是属魂的亚当的创造："从他们自身"意味着是从他们的质料中创造，他们的质料是"灵魂"，而不是物质。每个阿其翁都为"灵魂"做出了自己的一份贡献，于是灵魂就有七重性，不同的部分与身体上的不同部位相联系：有"骨头的灵魂"、"筋的灵魂"等。接着，其余的360位天使一起造肢体，一个肢体一个肢体地创造，直到将人的自然的身体和物质的身体都造成了。在这个阶段，身体还必须被认为是非物质性，是物理质料的一个形式。在这个身体中共有四个鬼魔之源和四种主要的鬼魔：

人的整个身体中共有四个鬼魔的源头：热、冷、湿、干，它们的母亲是物质。……

四种主要的鬼魔是：属快乐的艾弗孟腓（Ephememphi），属欲望的瑶阔（Yoko），属悲哀的能托费尼（Nenentophni），属恐惧的布劳门（Blaomen）。他们的母亲是普托

> (Aesthesis-Ouch-Ephi-Ptoe)。情感是从这四个鬼魔中出来的。从悲哀出来的是嫉妒、恼恨、悲观、消沉、苦难、冷酷无情、焦虑、哀恸等。从快乐出来的是罪恶、虚荣，以及类似的情绪。从欲望出来的有忿怒、怒气、凄苦、苦情、不知足，以及类似的情绪。从恐惧出来的是惊恐、谄媚、痛苦和羞耻。这一切都像有用的事物，但同时也像罪恶的事物。对它们的本性的洞见就是阿那罗（Anaro），他是物质灵魂的头，因为他属于那七个七的普托。（18：1—191）

但是，这个创造物在长时间里保持不动，众能量并不能使他立起来。

阿其翁工作的专横与失误反而帮了母亲的忙，她想恢复她在无知状态中传递给她的儿子（第一个阿其翁）的能量。在她的恳请之下，光明神派遣基督带着他的五个“光”（移涌），这些光以亚大巴多的天使的形状呈现，去劝说第一阿其翁（即亚大巴多），设法让他放弃在他里面的“母亲的能量”：“把你里面的普纽玛（pneuma，灵）吹一些到他的脸里面，你的创造物就会立起来。”他按照这样做了，于是亚当就开始活动起来，身体有了力量，并发出光来，透体明亮。就这样，属灵的人就进入并附着在属魂之人身上。我们在这里注意到，关于普纽玛（灵）在受造之人里面的临在，从总体上有两种诺斯替派的解释：一种是，它标志着光明的挫败——无论是由于他自己的向下的倾向（如赫耳墨斯教的《波依曼德拉篇》），还是出于阿其翁的设计（如在摩尼教的体系中那样）；另一种解释则相反，认为这是光明在与阿其翁竞争中所使用的一个策略（如在这篇《约翰密传》，以及在瓦仑廷的神话中那样）。但是并不能认为后一种解释比前者更“乐观”，因为这个策略只是在于尽可能地利用一个基本的恶，即，这种神圣的质料已经在一开始就从光明的世界中分离出来了。

这些阿其翁们惊愕地发现，拥有了他们的能量与灵魂的这个创造物在智慧上要胜过他们，于是他们把他带到下界万物底部的一个地方：

> 这时其余的众能量嫉妒起来，因为这人是他们一起努力才出现的，他们也已经把他们的能量赋予他，他的智慧比造他的众天使还要高，比那第一位阿其翁还要高。当他们看见他发光，完美无瑕，就抓住他，把他扔到物质的最低世界。（20：1—5）

父再次加以干预，因为“从母亲而来的能量”现在已经包裹在这个创造物里面，他派出了善灵（Good Spirit），就是光明的意念，他称之为“生命”（阴性），她让她自己隐藏在这个创造物里面，使阿其翁们不会注意到她。“她活动在这个创造物里面，让她自己对他发挥作用，把他置于他自己的完美庙宇中，开导他关于他的亏缺的起因，向他指明上升之路。”亚当因他里面的光而发亮，他的思想上升到了他的创造者们之上。（20：1—23）

当创造者们仰天观看，见到那人的思想高过他们，于是所有的天使与能量一致就此事作了一个新的决定。他们取了水、火、土，将它们与四种烈风混合，造出了一个新的物质的身体，把它穿在人身上。这个从物质中出来的身体是黑暗的无知和欲望，以及假造的灵：

> 他们引起了［诸元素的］大振动。他们把他带到了死亡的阴影中。他们又从泥土（等于“物质”）、水（等于“黑暗”）、火（等于“欲望”）、风（等于“反灵”）中造了一个创造物……这就是桎梏，是身体之坟墓，人被它包裹，以至于它对他来说成为物质的束缚。他成了一个会朽坏的人。（21：1—14）

于是属泥土的人就完成了，亚大巴多把他安置在天堂里：

> 第一位阿其翁亚大巴多带来了亚当，把他安置在天堂（是由阿其翁们创造的）里，他说这是个令他“快乐的”[1]地方：也就是说，他想哄骗他。因为他们（阿其翁们）的快乐是苦，他们的美丽是乱糟糟。他们的快乐是欺骗，他们的树是敌意。他们的果实是不可救药的毒害，他们的前景是他的死亡。然而他们的树是作为“生命树”种起来的：我将向你透露他们的“生命”的奥秘——它是他们的伪灵[2]，发源于他们，是要让他离开［光明］，以使他不知道他自己的完美。（21：16—22：9）

为了从亚当身上抽出那黑暗所追求却不能达到的隐藏能量，亚大巴多让迟钝（insenibility，没有能力认识）临到亚当身上，并以女性的形式把光明的意念寓在他的“肋骨上”。但是她移走了他的感官之幕，于是他“从黑暗的陶醉中醒过来”，在她里面认出了他的本质。蛇通过夏娃里面的爱萍娜娅（Epinoia），叫亚当去吃知识树，就是亚大巴多为了“避免他看到他的完美而意识到他自己的裸体”而禁止他吃的那棵树。但是蛇（在后面的一个阶段——见下面）教给他生殖的欲望，是为阿其翁的利益服务的。（20：28—21：14）

当亚大巴多发觉亚当与夏娃带着他们获得的知识正离他而去时，就诅咒他们，并把他们从“天堂”驱逐到漆黑的黑暗中去了。接着他又燃起了对处女夏娃的情欲，强奸了她，与她生下了两个儿子：熊脸的杰夫（Jave）与猫脸的爱洛英（Eloim），在人间至今称他们为该隐（Cain）与亚伯（Abel）。他把

〔1〕 快乐是“伊甸”的意译。

〔2〕 对于真正的、神圣的灵的歪曲模仿。

"正义的"爱洛英安置在火与风（上层的元素）上面，而把"不正义"的杰夫安置在水与土（下面的元素）上面：他们一起统治着"坟墓"(即身体)。

> 这发源于第一位阿其翁的性交至今还在继续。他将性欲的种子埋藏在属亚当的女人里面。他借助人的性交复制肉体，并将自己的虚假的恶灵吹在他们里面。(24：25—30)

他在亚当身上植入了生殖的欲望（也就是说，德穆革就是那条"蛇"），于是亚当与夏娃就生出了塞特（Seth），从而开始了一连串的繁殖。母亲派她的灵到人的世代中去，到他们里面去把她的同类质料从无明与"坟墓"的罪恶中唤醒过来。这个母亲的灵的持续活动是为那引起即将降临的移涌预备居所，圣洁的移涌们将带来完美，从他们自己那里来的灵将要来到。

阿其翁们也同样坚持不懈地努力抵制这个行动，他们让人饮了遗忘水，使他们不知道自己从哪里来，他们让"伪造的灵"[1]进入灵魂，在里面蔓生，使灵魂僵硬、封闭，把他们压垮，把他们引向恶业的歧途，从而使他们失去认识的能力。通过它，一切肉体的繁殖也得以进行。(23：35—27：27)

> 他［亚大巴多］派他的天使到人的女儿中间去，让他们娶其中的一些女子，为享乐生养一些后代。一开始他们没有成功。于是他们再次聚会谋划。他们创造了一个假灵，模仿那从上降临的灵，以便通过这假灵来污染人的灵魂。而天使们也变幻成那些女子的配偶的模样，把黑暗的

〔1〕 Counterfeit spirit（Antimimon pneuma），也见《庇思梯斯·所费娅》：这个术语显然在某个诺斯替支派中广泛流行。

灵和罪恶灌注到她们里面。他们还带来金、银、礼品、铜、铁和其他各样物品。他们把那些跟随他们的人引向大患难之中，用许多的欺骗把他们引向歧途。他们（那些人）到老也没有享受，至死也不能发现真理，不知道神的真理。就这样，整个创造永远地被奴役，从世界的奠立直至今日。他们按照灵的形象，在黑暗中娶妻生子。他们封闭自己心灵，通过假灵让人刚硬，让自己刚硬，直至今日。（29：25—30：5）

看到灵在人的思想中所作的努力取得了成功，阿其翁还恶毒地发明了黑玛门尼（Heimarmene），也就是命运（destiny），这是黑暗在这场大争斗中的另一个运动：

他想拥有（控制）他们的意念的功能……他与他的众能量作了一个决定。他们一同与智慧淫乱，借着他们生出了痛苦的命运，这是易变之捆绑中的最后的一个：她比那众神与之联合的力量、众天使并迄今的众鬼魔与众永世更为顽固和强壮。从那命运中出来的是一切的罪、不义、亵渎、遗忘的捆绑、无知、一切苛刻的诫命、大罪与极大的惊恐。因此，整个创造都被弄瞎了眼，因着遗忘的羁索，他们就不认识超乎万有的上帝。他们让命运进入存在，用尺度、期间与时间束缚住了诸天的诸神［行星与恒星］、众天使、众魔鬼与人，让一切都置于它的约束之下，它［命运］就可以主宰他们全部：这是一个邪恶的计划，一个恶意的计划！（27：31—28：29）

所有这一切尽管阻挡与拖延了拯救的工作，但从长远来看是白费心机的。后来进一步发生的事就是基督的拯救，就是基督的三次来临，这在基督关于其拯救使命与拯救过程一个诗篇

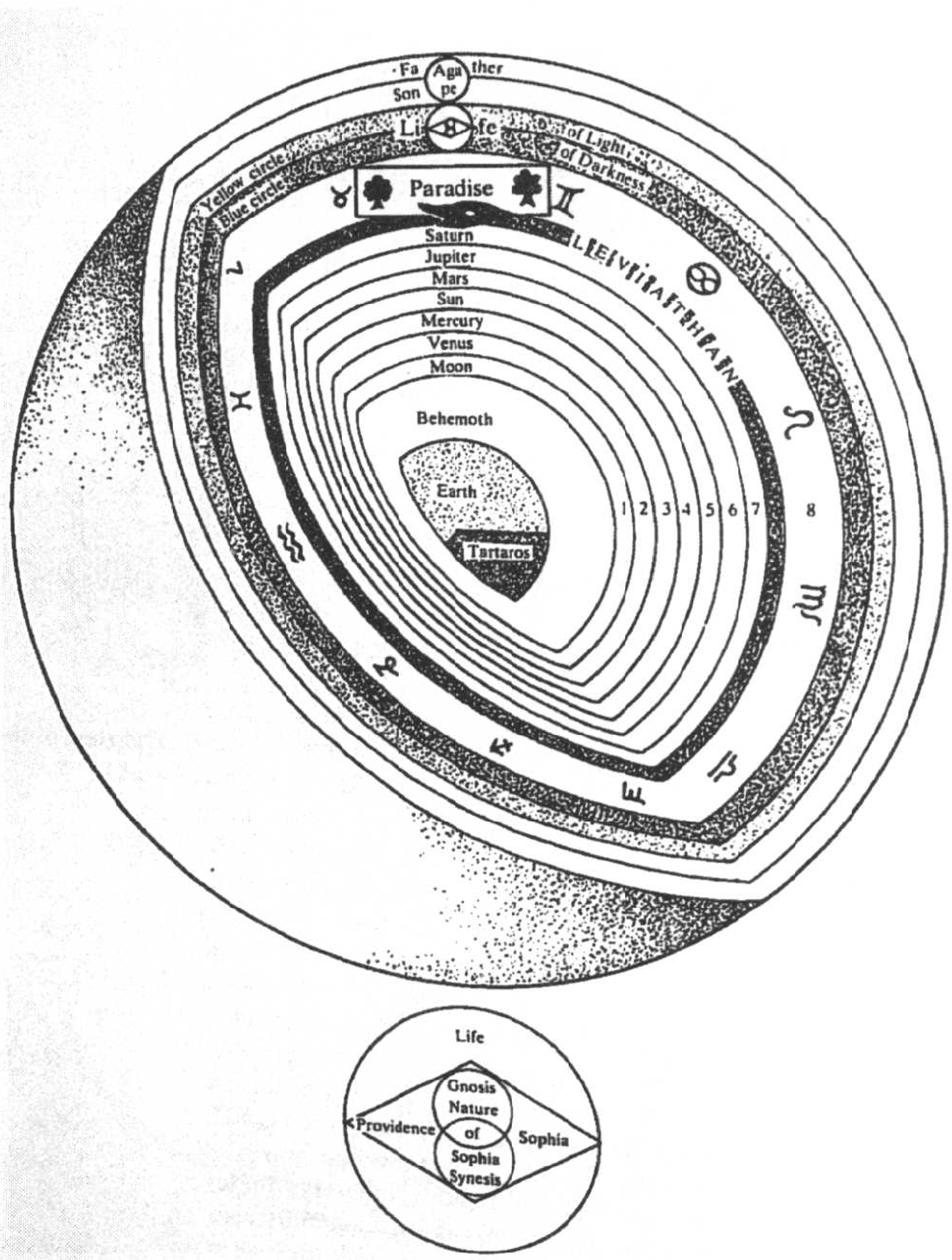
中得到描述。这个诗篇的最后一段是这样的：

我将第三次来临，我是光明之中的光明，我是第一意念的记忆，因此我可以进入到黑暗里，冥府中。我的脸上充满了他们移涌的完足的光，于是我就进入到他们的监牢之中，也就是身体的监牢。我说："那听见的人，赶快从沉睡中醒来吧！"于是他哭泣流泪，他擦去辛酸的眼泪说："是谁在呼唤我的名字？我尚在这监牢的锁链之中，这盼望又是从何处临到我身上？"我说："我是纯洁光明的第一意念，我是贞洁的灵的思想，是他把你高举到荣耀之地。起来吧，记着，是你在倾听，跟随你的脚，这脚就是我，那有恩慈者，提防那些贫乏的天使，混沌的恶魔，以及那一切放罗网陷害你的，小心，不要沉睡，小心冥府从里面封闭。"我扶他起来，用那五印在光明之水中印了他，使他从此脱离死权。（30：15—31：31）

塞特派的思辨体系至此完成。

二　诠释：天使创造世界

从世界的外在构造来说，诺斯替世界观中的世界与古代晚期世界观并无大的不同。诺斯替派接受古代的宇宙体系，只是以一种极不相同的方式予以解释，并引进了一些新的细节。地球是宇宙的核心，包围着它的有空气和八个天体层面。这八个天体层面是：月亮、金星、水星、太阳、火星、木星、土星以及把这些层次都封闭起来的恒星层。在这些层次之外是未知神的领域——普累罗麻，这个神圣的普累罗麻世界又有着它自己的移涌世界。如果说在古代晚期这个行星体系构成了黑玛门

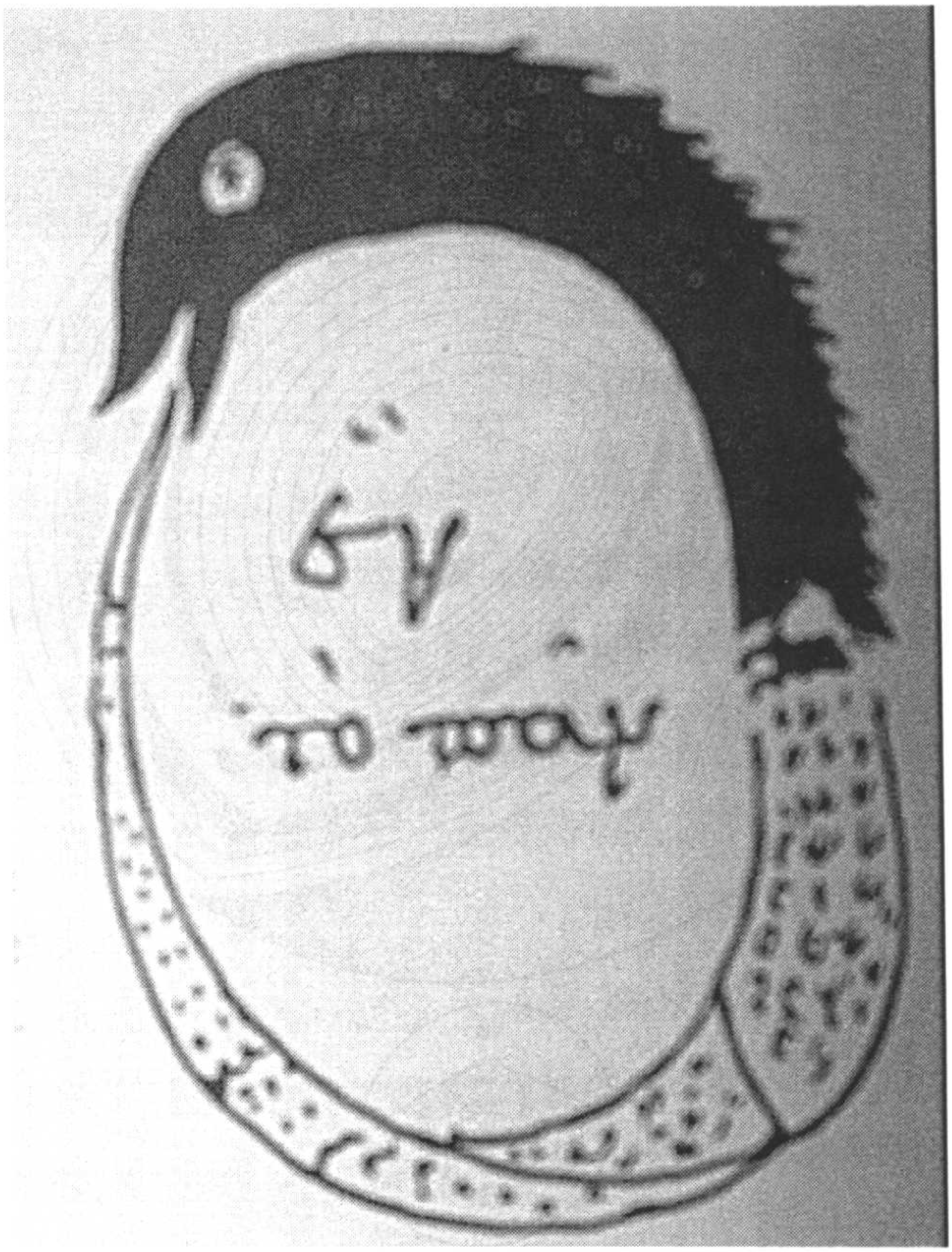


图十六　塞特派宇宙图

1."神的王国"充满纯洁的普纽玛(灵),由父(father)与子(son)的两个圈层构成。其中的小圈代表"爱"(agape),它促使子下降,确立与中间王国的联系。

2.中间王国由灵与魂组成。用两种颜色作标记,黄色代表光明,蓝色代表黑暗(它是可见宇宙的极限)。其中的"生命之圈"(circle of life)象征着所费娅的王国,神圣的灵魂就是从这里降临到人身上的。菱形里面立着"所费娅的神意"(providence of Sophia),菱形里面两个相互交叉的小圆圈,分别是"知识"(gnosis)与"洞见"(synesis),交叉的部分是"所费娅的本质"(Nature of Sophia)。

3.下界的宇宙由灵、魂、体组成。处于中心位置的是地球,地下是冥府(Tartarus)。环绕着地球的同心圆由内而外依次是:原始怪兽皮黑墨多(Behemoth)或空气、七个行星层、以及头咬着尾的蛇(即利维坦 Leviathan)。这些层次之外就是恒星层,里面有黄道十二宫的标志,天堂(Paradise)也在这一层里面。天堂是一个长方形,里面有生命树和知善恶树。"冒着火焰的、转动着的剑"把天堂与恒星层隔离开来,它可能也象征着这些层次的转动。



图十七　一就是一切

这是14世纪炼金术抄本中的一幅图，宇宙是一条蛇，上面刻着的希腊文"hen to pan"（一就是一切）。黑色的部分是蛇头咬着尾巴，表示地球；下面光亮的部分表示恒星层。这个整体是关于永恒生成轮回的一个古老象征，诺斯替派也常常用它来描绘宇宙作为牢笼的特征。（大英博物馆希腊文蒲草纸CXXI）

尼（命运）的王国，它时常以自己的影响力控制着地上的事件，那么，在诺斯替思想中则更是如此。在诺斯替思想中，“七”（hebdomas）的王国乃是一个反人类、反神圣的能量体系。在诺斯替神话中，这个体系里面居住着“恶魔”和邪灵，他们常常被称为“阿其翁”，他们有时候形成一个以某个主要的阿其翁为首的阿其翁王国。这个为首的阿其翁在《约翰密传》中就是亚大巴多，他高坐在第七个层面，或者在第八层（ogdoas），他就是这个世界的创造者（demiurge）。对于第八层，不同的诺斯替体系有不同的评介，一般来说它是属于统治世界的能量体系的一部分，是德穆革的宝座所在，但在有些体系中则被视为自由世界的开端。凯尔苏（Celsus）和他的对手奥利金留传给我们一幅鹅费特派（也就是塞特派）的宇宙图（见图十六[1]）。从这幅图里面，我们可以清楚地看到大多数诺斯替派所主张的宇宙三分法：光明的或神的王国、中间王国、由恒星和行星围绕的世俗世界。一条名叫利维坦（Leviathan）的蛇把世俗世界与它上面的世界隔离开来。

因此，这整个世界体系在诺斯替主义的描述中就是一个束缚的体系，被描写为“黑暗”、“死亡”、“欺骗”、“邪恶”。它起源低级能量德穆革，他用这个体系来压迫人，让他无法逃脱。人只有在洞见这种处境的情况下，在认识这个世界的起源及其至高的神的王国的情况下才有可能逃脱这个体系。这里的关键是，人只是部分地从属于这个物质体系，因而也只是部分地服从这个体系的能量，也就是说，只有他的身体性的存在是服从这个体系的能量的；人的另一个部分是属于超世界的灵性王国的。这个属于灵性王国的部分常常被称为“灵”（pneuma）、真人（true man）、内在的人（inner man）、灵魂（soul）或者心

---

〔1〕鹅费特派的宇宙图引自 Kurt Rudolph，*Gnosis：The Nature & History of Gnosticism*，p.68、70。

灵（nous），它被身体包围，如同整个人被宇宙包围一样，这就是诺斯替思想中宏观宇宙与微观宇宙之间相似性的根源。

带着如此高超的元素的人如何会堕落到一个身体里面，并落到这个低级的物质世界里面？这就是诺斯替的宇宙起源论和人类学要回答的问题，它们构成了一切诺斯替体系的核心，其中有一个核心的神话，对于这个神话的理解本身就具有拯救的功能。

这个核心神话的关键一环就是阿其翁（天使）创造世界。"天使"或"德穆革"是这个世界的创造者或统治者，他们不是至高的神，而是来源至高神，尽管他们作为创造的原因与本质并非彻头彻尾的邪恶本原，却一定是劣等的或末流的本原。

《约翰密传》追溯了阿其翁的至高神起源的线索，但并非所有诺斯替体系都有这样一个超越的谱系。有一些简单的体系并不追溯创世者的至高神的起源，如，卡普克拉底并没有作任何演绎（仅就伊里奈乌的记载而言），只是说这个世界是由"远远地低于自生永存的父"的天使创造的：耶稣与所有与他相像的灵魂，只要他们对自生永存的父的记忆保持着纯洁与强大，就能够鄙视创造主并穿过他们[1]。米南达也类似地告诉我们，第一能量是不为任何人所知的，世界是由天使创造的，这些天使"如西门所说是从伊娜依娅那里流溢出来的"：他宣称，依靠巫术可以征服这些世界的统治者[2]。一些较大的体系则细致地构造了低级等级从至高本原中下降，形成广泛的趋于繁复的谱系——一种形而上的"退化"，其终点是这个腐败的世界。比如，巴西里德把这条下降的线索延展成一个巨大的链条，通过大量的灵性人物，如心灵（Nous，挪斯）、逻各斯

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.25.1—2.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.23.

等，导致了365重相继产生的天，其中住着他们的天使一类的人民，最后的一重天就是我们所见到的，居住着创造了这个世界的天使们。他们的头领是犹太的神。在这个体系中也有不可名的父委派基督，即永恒的挪斯，来解放那些信他的人摆脱这个世界的创造者的统治。他的受难是一个骗局，其实是西里尼的西门（Simon of Syrene）以基督的形象死在十字架上。[1]

在这种埃及—叙利亚类型的体系之中，这些造就了这个世界的能量，这些拯救的事功所要反抗的能量，与其说是邪恶的不如说是更可鄙视的。他们的坏不是原始的敌人的那种坏，不是对光明的永恒憎恨的那种坏，而是无知的篡位者的那种坏，他们的妄自尊大，软弱无能，再加上妒忌与权力欲，只能装出真正的神的歪曲的形象。这个世界是他们不合法地模仿神的创造性而创造出来，是证明他们自己为神的证据，但在实际上，这个世界的结构与统治都只能显示出他们的低劣。

塞特派有一个常见的论断，认为预言与摩西律法来自于统治这个世界的天使，这些天使之中犹太神最为显要。[2] 这就表达了一种对《旧约》宗教及其神的反抗，但是并没有否定《旧约》神的实在性。相反，他先是在占星学中把他的多个名字借给七个行星阿其翁（Planetary archons）中的四位，[3] 诺斯替派随即把这四位阿其翁提升为世界的创造者，当此之后，他的强求来的形象在他们的成员之中日益显赫，显得酷似《圣经》的神——这形象尽管确实没有什么可敬，却也着实令人畏惧。在七位之中，亚大巴多尤其获得了这种显赫地位与形象。在伊里奈乌所描述的鹅费特派体系中，亚大巴多是低级的所费娅或普鲁尼可（Prunikos）的长子，他又在水中生了一个

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.24.3—4.

〔2〕 萨图尼努斯甚至于说预言部分地是由世界的创造者所说，部分地由撒旦所说。

〔3〕 即 Iao, Sabaoth, Adonaios, Elohim，更少数的情况下还有 Esaldaios = El-shaddai。

儿子叫伊奥（Iao），伊奥又以同样的方式生出了一个儿子叫萨巴多（Sabaoth），就这样一个生一个达到了七个。因此亚大巴多是他们所有人的直接的父亲，因而也是创造物的直接父亲。“他吹嘘在他脚下发生的事，并说‘我是父和神，没有神在我之上’”（模仿了《旧约》中的某些句子，如《诗篇》四十五章5节，“我是主，再也没有别的主，在我之外没有神”）；他的母亲就纠正他说，“不要说谎，亚大巴多，在你之上有万有之父，第一个人，还有人子”。[1]

诺斯替文献中常常描绘德穆革妄自尊大，其中包含着对《旧约》神的影射。“有一个伟大的阿其翁在统治，他的辖区延伸到天穹，他相信他是唯一的神，没有什么东西在他之上。”[2]《约翰密传》对这个人物进一步予以丑化，其中亚大巴多为了统治权的缘故，通过在创造中有所给予又有所保留来欺骗他自己的天使，在这里，他的嫉妒透露出了他其实是知道有一个更高的神的，并非真的对这个更高的神无知：

> 他分给他们一些他的火，这火是他自己的属性，分给他们一些自己的能量；但是他从他母亲那里继承来的能量的纯洁光明，他没有给他们。因为这个原因他能够驾驭他们，是因为来自于母亲的光明的能量的荣耀在他身上。因此他让自己被称为“神”，背弃了他从中出来的那本质……他沉思他下面的创造物与那些从他繁衍出来的众多天使，他对他们说“我是一个嫉妒的神，在我之外没有神”——由此已经向他的下面的天使透露了有另外一位神：如果没有另外的神，那他还能嫉妒谁呢？（12：4—13：12）

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.30.4—6.

〔2〕 巴西里德所说的话，Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII.25.3；23.4.

创造主也时常得到来自上界的纠正，最终明白自己的真实地位。比如，在爱庇芳妞所描写的诺斯替派中，亚大巴多—萨巴多（Ialdabaoth-Sabaoth）受到了他的母亲巴贝洛（在这个体系中所费娅被称为巴贝洛）的指责，与伊里奈乌描写的塞特派的亚大巴多所受的指责正好相同。[1]巴西里德让这个纠正出自于"圣子福音"（Gosple of Sonship），是一种不太严酷的觉悟的形式，并且他的回应也比其他派别中的德穆革更令人满意：于是阿其翁就知道了他不是普遍的神，只是生出来的，在他之上是不可言喻的、无法名状的"非存在的宝库"[巴西里德对第一因的悖论性名字]，知道了自己的圣子的身份；于是他回转，并且害怕，知道他自己曾在怎样的无知之中……于是他承认了在彰显自己时所犯的罪。[2]

更令创造主羞愧的是上升的普纽玛（灵）对他的指责，他向创造主或创造主们显露了比他们更高的起源：

> 我是一个器皿，比造你的女人更珍贵。你的母亲不知道她自己的起源，但是我知道我自己，知道我从哪里来。我求靠不朽的所费娅，她居住在父那里，是你母亲的母亲……但是一个从女人所生的女人生了你，她不知道她自己的母亲，以为自己是来自于她自己：但是我求靠的是她的母亲。[3]

像这一类的说法强有力表达了诺斯替精英的自信以及他对这些低级能量的极度轻蔑。但是这并不能排除恐惧感，我们发现恐惧感是与大胆的挑战微妙地混合在一起的。灵魂主要关心

[1] Epiphanius, *Panarion Haereses* 26.2.3.
[2] Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VII.26.1—3.
[3] Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.5.

的是逃脱可怕的阿其翁，而不是与他们面对面，只要可能，她宁愿在他们不注意的时候悄悄地溜走。据此，圣事的任务有时候据说是要让灵魂在未来上升的时候不为那些挡在路上的阿其翁们看见，尤其是不让他们的君王看见，这位君王的职责是审判，他会使他们在他的律法下面为他们的行为负责。律法的要旨是"正义"，诺斯替派企图逃脱它的制裁，这因而是总体上的反律法主义态度的一部分，并且表达了在道德方面对《旧约》神的拒斥。

在某些基督教的诺斯替派中，世界神这一个人物就吸收了众多的天使或阿其翁，正如在《圣经》中所表现出来的那样，他成了整个创造物及其律法的唯一象征，因此整个拯救的问题就缩减成为他与彼岸的未知神之间的关系问题。克林图认为"世界不是第一位神造的，而是由一个远离存在之源、与存在之源分离的能量所造，他甚至不知道那一位居于万物之上的神"[1]；基督就是第一个在世界上宣讲未知之神的人。[2]

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.26.1.

〔2〕 关于未知之神的最主要的《圣经》依据第一次也是惟一的一次是基督在太（11：25—27）= 可（10：21—22）中显示出来的。在对瓦仑廷派的一般性描写之中，伊里奈乌说："作为他们的论题的柱石他们供出了这样一段话：'我感谢你，父，天与地的主，你把那些事在聪明智慧的人面前隐藏起来，却揭示给那些纯朴的人……没有人知道父，只有子知道，也没有人知道子，惟有父与那些圣子将给他以启示的人才知道子'［与《新约》经文的引文只有微小的差别］。讲了这些话，他们就说，他已经清楚地告诉我们，他们所新近发明的'真理的父'在他［基督］出现之前从未为人所知；他们想要表明，这个世界的创造者是一直为众人所知的：因此他们说，主在这些话里面就讲到了这个不为众人所知的父，就是他们宣称的那一位。"（Irenaeus, *Against Heresies*, I.20.3）

第 5 章

瓦仑廷派的神话体系

瓦仑廷学派是埃及—叙利亚类型的诺斯替思辨的顶峰，该派门徒众多，托勒密、赫拉克利昂、西奥多图、马库斯等人都是各自版本的瓦仑廷学说的学派首领与教师。但是从现有的资料无法确切地重新建构瓦仑廷本人的学说体系，他的学说只是以许多方式反映在独立发展着的整个学派的学说之中。在反异端文献中，我们有不少于五个对于瓦仑廷体系的完整描述：伊里奈乌[1]、希波利特[2]、奥利金[3]、亚历山大利亚的克来门[4]、爱庇芳纽[5]。有人根据这些资料认定这个学派的创建者并没有一个固定不变的体系，但我们认为这不太可能，因为在瓦仑廷主义的众多派别中有一些共同的基本特征，这些特征只能追溯到瓦仑廷本人。诺斯替主义的学派在总体上都对他们

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.1—8, 11—12, 12—21.

〔2〕 Hippolytus, *Against Heresies*, VI.29—36.

〔3〕 Origen, *Commentary on the Gospel of John* (A.E.Brooke, ed., Cambridge, 1896), *Citations from Heraceon* (A.E.Brook, Cambridge, 1891).

〔4〕 Clement of Alexandria, *Excerpta ex Theodoto*, in *The Stromata*.

〔5〕 Epiphanius, *Ancoratus und Panarion* (ed K.Holl 3 vols., Leipzig 1915, 1922, 1933; 2nd rev.ed.of Vol 2 ed.by J.Dummer, Berlin, 1980) 31.5—8; 35.4; 35—36.

自己的学说传统持一种相当非正统的态度，主张以活的精神主宰死的文字，因而有许多思考并重新塑造先人学说的自由空间。最早的反瓦仑廷主义者伊里奈乌一再地强调这个事实，说瓦仑廷的门徒常常吹嘘自己“发展了老师的学说”[1]，因此他们的学说“不能自相协调”。“哪怕他们只有两三人在一起，也不会在同一个问题上用同一种声音说话，在语言与意义上都必然是彼此矛盾的。”[2]瓦仑廷的思辨原则主导了这个派别极其自由、无拘无束的思想风气，使得该学派的学说异彩纷呈。

在接下来对瓦仑廷派思辨体系的构造中，我们以伊里奈乌对瓦仑廷派弟子托勒密体系的总结为主体[3]，以《真理的福音》的资料、希波利特的描写为补充，并采纳了约纳斯和鲁道夫的叙述框架。在这里不可能对这些常常是隐秘的、并且总是有深刻象征性的材料加以充分的诠释，这本身就可以写成一本专论。[4] 我们只是提供一个大致的线索，并希望在描述过程中偶尔所作的评论能够帮助读者欣赏这个巧妙而奇特的迷人体系中的各个重要方面。

一　瓦仑廷派神话体系解读

瓦仑廷派的神话剧本由相互套叠的两个三部曲构成，先是神圣的普累罗麻内部的“完美——失误——复原”三部曲，然后是剧本总体上的“神圣的普累罗麻世界——低级世界与灵

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.1; 12.1; 13.1.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.1.

〔3〕 这个总结在 Irenaeus, *Against Heresies*, I.1—8。该总结的中文摘要：张新樟，《“诺斯”与拯救——论诺斯替主义的精神渊源及其神秘主义本质》，附录“托勒密的体系”，见刘小枫编，《灵知主义与现代性谋杀》，页 104—120。

〔4〕 F.M.M.Sagnard, *La Gnose Valentinienne*, Paris, 1947.其中对这个传统的各种不同路线有更完备的对观与分析。

魂——拯救”三部曲，第一个三部曲是第二个三部曲的起因，是其中的第一部，也是它的总体预演，第二个三部曲是第一个三部曲的展开与善后。这个结构从总体上构成了这样一个大图景：上帝不仅从自身产生出灵魂，而且也从自身产生出整个世界，并使之与自身相对立；从上帝异化出的这个世界充满了灾难、痛苦与罪孽，但尽管它远离起源，却依然是神圣的；这个世界的状态在某种程度上只不过是通向其拯救、复归以及重新与上帝内在和解的一个必然的否定性中间环节而已。这种产生与复归、“展开又重新并入”的图景，在整个诺斯替主义运动中起着特殊的作用。[1]

（一）神性世界内部的“开端——失误——复原”三部曲

至高处的先父是不可测度的深渊，普累罗麻内部的最年轻的移涌所费娅出于无知去寻求父，因而陷入到情感之中，引起了神性世界内部的不安，赫洛斯使她放弃了先前的企图以及由此引起的情感，从而恢复了普累罗麻的原有和谐，但是被抛弃在普累罗麻之外的情感继续存在，经基督赋予它形式而成为人格化的实体，即下界的所费娅。

在不可见的、无法言说的高处有一个完美的先存的移涌。他的名字是**开端之先**（Proarche，Fore-Beginning）、先父（Propa-

〔1〕 托匹兹（Ernst Topitsch）认为，这个诺斯替主义的三阶段拯救节律后来成了传统形而上学和道德论中众多的空白公式之一。因为在具体的场合被视为灾难或被视为救恩的东西，对于善的初始状态、有罪或者必然的堕落和最终可靠的拯救的普遍图境来说并没有影响，这样人们就可以在数世纪的进程中把当时被感受为不完美或恶的一切统统纳入这个图式，并由此得出令人兴奋的信念：负面的东西终将被克服。参托匹兹，《马克思主义与灵知》，见刘小枫编，《灵知主义与现代性谋杀》，页240—241。

tor，Fore-Father）与深渊（Bythus，Profundity，Abyss）。

> 不朽的灵向不朽者致意！我向你提起无名、不可言传、高天之上的奥秘，这奥秘既不能被主宰天使（dominions）所理解，也不能被能量或低级存在所理解，也不能被整个混合物所理解，它只是曾经向不变的伊娜依娅启示过。[1]

历经不可测度的永恒，这个深渊处于最深的静止之中。与他在一起的是**伊娜依娅**（意念，Ennoia，Idea），也叫恩典（Charis，Grace）与静默（Sige，Silence）[2]。这深渊有一次想要在他的自身之外流溢（project）万物之开端，于是他把这个流溢（projection）像种子那样沉入到了静默的子宫中去了，与他同居的静默于是怀孕，生下了心灵（Nous，Mind，阳性），他与生他者相像并且平等，唯有他懂得他父亲的伟大。他也被叫做独生子（Monogenes，Only-Begotten）、父（Father）、万物之源（Beginning of all beings）。与他一起被造的是真理（Truth，Aletheia，阴性），这就是最初的四个：深渊与静默，以及心灵与真理。[3]

独生子得知他受造的目的，于是他自己也与他的配偶一起生下了一对，即道（Logos，Word，阳性）与生命（Zoe，Life，阴性），他们分别是万物之父与整个普累罗麻的开端与形式之母。从他们又生产了人（Anthropos，Man）与教会（Ecclesia，Church，阴性），至此是最初的八位（Ogdoad）。这些移涌是为了父的荣耀而

---

〔1〕 Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, 35：5.1.

〔2〕 意念（Thought），恩典（Grace），静默（Silence）这三个名字都是阴性的。至于先父或深渊最初是单独存在还是一开始就与静默相匹配，这在瓦仑廷主义者之间有很大的分歧。参 Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.5, Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VI.29.3。

〔3〕 关于"projection"这个术语，字面上相当于希腊文的 probole，是这些文献中的常用术语，用于指创造性活动，更通常地被译为"emanating"。

被生产的，他们也想通过他们自己的创造来荣耀父，于是就产生了更多的流溢。从道与生命流溢出了另外的十个移涌，[1]从人与教会流溢出了另外的十二个移涌，[2]由原来的八个移涌加上十个移涌与十二个移涌，有十五对共三十个移涌，构成了完整的普累罗麻。[3]后来的二十二个移涌的名字与开始的八个移涌那样都是抽象，不是源自于神话传统的名字，而且这些最初的移涌的名字难以翻译，很像中国道教经典中的"象帝之先"、"常有"、"常无"之类，我们在脚注里给出了大致相应的英译。处于这个流溢之链最后一位阴性的移涌是所费娅。"普累罗麻"就是这许多充分展开了的神圣人物的名称，其标准数目是三十，构成了一个等级体系，一起形成了神圣王国。

这个神圣王国并非一个同质的集合。唯有独生子心灵是从先父直接流溢出来的，能知道先父：对于其他的移涌而言，先父始终是不可见的、不可思议的。"他们在父里面却不认识父，这是一件大奇事。"[4]因此只有心灵（Nous）能享受对于

[1] 它们是 Bythius（*Deep*）——Mixis（*Mingling*），Ageratos（*Undecaying*）——Henosis（*Union*）；Autophyes（*Self-existent*）——Hedone（*Pleasure*）；Acinetos（*Immoveable*）——Syncrasis（*Blending*）；Monogenes（*Only-Begotten*）——Macaria（*Happiness*）。

[2] 它们是 Paracletus（*Advocate*）——Pistis（*Faith*）；Patricos（*Ancestral*）——Elpis（*Hope*），Metricos（*Metrical*）——Agape（*Love*），Ainos（*Praise*）——Synesis（*Understanding*）；Ecclesiasticus（*Ecclesiastical*）——Macariotes（*Felicity*）；Theletos（*Desiderated*）——Sophia（*Wisdom*）。

[3] 这些移涌隐藏在寂静沉默之中，除了那些诺斯替教的教师外无人知晓他们的存在。这些移涌可分为三个等级，就是八个一组（Ogdoad），十个一组（a Decad）和十二个一组（Duodecad）。诺斯替主义者把耶稣公开布道前的三十年时间与三十个移涌的奥秘对应起来。他们还认为被派入葡萄园中的工人的隐喻（太 20：1—6）最明白地隐含了三十个移涌的奥秘。有些工人是在一点钟进入葡萄园中的，有些是三点钟进入葡萄园的，有些是在六点钟进入葡萄园的，有些是在九点钟进入葡萄园的，有些是在十一点钟进入葡萄园的。一、三、六、九、十一相加等于三十，这个数字三十就是指移涌。他们认为这太伟大和奇妙了，是不可言说的奥秘，而他们的特殊能力正是去发掘出这些奥秘。他们正是以这种方式采用了《圣经》中的许多东西以资他们进行无根据的思考。见 Irenaeus, *Against Heresies*, I.3。

[4] *The Gospel of Truth* 22：27.

父的沉思并愉悦地注视他的无限的伟大。现在他想把父的伟大传达给其他的移涌们，想引导他们都来沉思他们的先父，引起他们对他的寻求，但是静默以父的意愿来限制他。于是这些移涌只能秘密地注视着那个无始无终的源头。

> 确实，一切［移涌们的世界，等于普累罗麻］在寻求他，他们是从他那里出来的。但是一切是在他里面，他是不可思议者、不可想像者，高于一切意念。[1]

这就是普累罗麻中危机的开端。普累罗麻的和谐是基于它的自然秩序的，其自然秩序又有赖于其成员对内在限制的服从，——然而其成员作为灵性主体，无法抑制地渴望更多地知道他所无法知道的那一位，于是他们开始慢慢地逾越横亘在他们与绝对者之间的那条鸿沟。移涌中最后的、最年轻的（从而也是最外层的）一位，所费娅，向前跳跃得最远，脱离他的配偶的拥抱陷入到了情感（passion）之中。那种情感最初产生并且传播于心灵与真理的附近，但是现在感染了所费娅，并在她里面爆发，于是她就发狂，似乎是出于爱，而其实是出于愚蠢或冒昧，因为她没有独生子心灵与父之间的那种关系。这种情感是对于父的寻求，因为她努力去理解他的伟大。然而她却不能做到这一点，因为她的努力是不可能成功的，于是她发现她自己处于极大的痛苦之中；由于深渊之深[2]，她在她的欲望之中越陷越深，要不是她遇到了那种巩固一切者的能量的阻碍，使她远离不可言传的伟大，她最终会被他的甜蜜所吞没，在普遍存在中消解。这种巩固一切者的能量被称呼为赫洛斯

〔1〕 *The Gospel of Truth*, 17：4—9.

〔2〕 关于父的"深"作为"谬误"的原因，参 *The Gospel of Truth*, 22：23："他包围一切空间，当他们由于他的深而接受了谬误之后，他们就（从自己的位置上）偏离了。"

(限制，horos)：赫洛斯阻止、巩固所费娅，把她带回到她自身，说服她父是不可思议的。于是她恢复了纯静与安宁，放弃了她先前的企图以及由此引起的情感。[1] 不过这些情感现在作为一种“无形的实体”在普累罗麻之外继续自己的存在。

所费娅的激情与平复其影响及于普累罗麻之外。她在为不可为之事的努力中所产生出来的无形实体，乃是她自己的情感的客观化；在看到了这一点，并反省了她的命运之后，她被多种情绪所感动：悲伤、恐惧、迷惑、震惊、忏悔。这些情绪在思想体系中具有重要的本体论功能：“从这里，从无知、悲伤、恐惧与震惊，物质实体呈现了其最初的开端。”[2] “正是对于父的无知产生了痛苦与恐惧。痛苦像雾一样变得浓厚，于是没有人能看得见。于是恐惧也得到了加强（即获得了独立存在)。它在空虚之中构造了它自己的物质。”[3] 所以，诺斯替主义者认为**物质存在的起源是无知（ignorance）和悲伤(grief)、恐惧（fear）和困惑（bewilderment）**。但是向物质的真正过渡只有在以低级所费娅为代表的阶段才发生，到时我们将会对此加以讨论。正如我们所听说的，这个最初的所费娅得到了赫洛斯（限制）的洁净与稳固，并与她的配偶重新结合，于是普累罗麻的完整性得以恢复。但是她的意图（Intention）一旦被构想出来并发生效果，就不能够就此罢休：它与由它所引起的情感一起，从她那里分离出来，限制一方面把所费娅自己保留在普累罗麻之中，却把意图与情感扔出了普累罗麻。作为一个移涌的自然冲动，这个脱离出来的精神状态的复合体就实体化为灵性实体，只不过它无形无状，是没有经过怀孕的

[1] 这是整个存在之灵性历史中最开始的恢复与（起初）的“拯救”。有关危机的起因有两种版本，或是由于某移涌企图傲慢地模仿绝对者，或是想完全地认识他，但两者的结果是一样的，即产生了一个无形的实体。

[2] Irenaeus, *Against Heresies*, I.2.3.

[3] *The Gospel of Truth*, 17：9—16.

“流产儿”，是虚弱的，纯阴的产物。

赫洛斯因而拥有双重功能，一是稳固，一是分离：就前一种功能而言他被叫做十字架（Strauros，Cross），就另一种功能言他被称为限制（Horos）。两种功能都在两个不同的地方发挥作用：一是处在深渊与其余的普累罗麻之间，以便划定被生的移涌与自生的父之间的界限——正是在这种能力中他阻挡了所费娅的盲目追求；二是处在作为一个整体的普累罗麻与其外部（即被排除出去的情感）之间，以防止这些外面的混乱重新进入普累罗麻。[1]

自从在普累罗麻之中出现了无知与无形之后，为了防止其他的移涌重犯所费娅的错误，独生子依据父的旨意又生了一对移涌，他们是**基督**（Christ）和**圣灵**（The Holy Spirit）。他们具有双重功能：一是在普累罗麻之中恢复真正的宁静；一是作为其中的一种状态来关照残余的无形，并赋予它形式。由此基督（作为这一对中的阳性部分）是第一个也是唯一的一个在限制的这边与那边都发挥作用的移涌，而更后来才流溢出来的移涌**耶稣**（Jesus）则注定完全是为了肩负外部的使命。

就这样，普累罗麻中的发展逐步地引向了外部，这是出于失误所导致的必然性，失误一旦发生就维持其实在，并要求修复。首先，为了防止任何移涌遭受类似的命运，基督向移涌们

[1] 这个剧本只强调了赫洛斯的外部边界功能：“他把宇宙从普累罗麻中分出来”（*Excerpta ex Theodoto*，42.1）。他的更为灵性的功能，诸如恢复普累罗麻原有的和谐的功能，随后就传到了基督（Christos）身上，留给赫洛斯的功能主要是保存维持。赫洛斯（限制）这个独特人物只是与所费娅的谬误一起出现，不是与普累罗麻自身一起产生的，他的意义确切地说在于：由于所费娅的偏离正道，神圣秩序中产生了一个决定性的变化，以致于使得这样一个功能成为必要：神圣秩序不再能够纯粹地、毫无疑问地保持完整，而只是与外部相对。经过所费娅的皈依与它所遭受的分离，这个外部已经实体化为一个肯定性的王国。因此限制并不是在一开始的完美构造中就有的，即，它不是神的自由的、充分的自我表达，而是作为一种巩固与保护性分离的原则，由于危机才成为必要。因此，这个人物的出现本身就是二元论之开端的一个象征，它辩证地从原初存在自身中产生出来。

启示了父的不可知性，即带给他们诺斯，使他们安心于他们所属于的等级，让灵性的整体意识包围他们之间的差异，使得个体的野心不再产生，从而在普累罗麻之中建立了新的和谐。于是他们达到了完美的宁静。作为他们重新统一的果实，他们各自贡献出本质中最好的部分，一起生产了又一个（没有配偶的）移涌，就是耶稣，有时也被称为救世主、逻各斯、基督。与耶稣同样性质的天使也同时被创造出来，作为耶稣的卫士。这个耶稣象征着移涌们重新达到了团结，他后来作为救主亲自把完美带入到空虚（Void）之中，在那里，以往之混乱的残留物，经过基督赋予其形式，尚在等待着拯救。[1]

（二）低级世界：神性世界的外化与属魂、属物质世界的形成

基督赋予下界的所费娅以形式，唤起了她对普累罗麻的向往，她追求光明，却被赫洛斯阻挡，因而重新经历了上界所费娅所经历的情感，耶稣帮她脱离了这些情感，这些情感于是凝固成低级世界的物质元素，又从她的回转的情感中产生了属魂的质料，从她在净化之后对救主之光明的接受中产生出了灵的质料，她从属魂质料中造出了德穆革，德穆革创造了物质世界，接着又创造了人。

简单地消除已经做过的事，这是办不到的：一个移涌的思想哪怕是错误的，也会构成现实，继续存在并发挥影响。前面提到的从所费娅分离出来的的意图与情感已经一起被赫洛斯“抛弃到了阴影与空虚的空间之中”，成为处于光明与完美的普

---

〔1〕 希波利特的记载只是在这个意义上引进了限制（十字架）这个人物，他造出来“是为了防止任何缺陷接近普累罗麻里面的移涌们”。（*The Refutation of All Heresies*, VI.31.6）

累罗麻之外的一个无形无状的流产儿，这个流产儿现在实体化为一个新的人格存在：**下界的所费娅**（lower Sophia）**或阿卡麻多**（Achamoth）[1]。基督同情她，越过赫洛斯的障碍去帮助她，赋予她形式。但随后，基督就回到普累罗麻之中，把她留在外面。阿卡麻多开始向往光明，又不能达到光明的境界，并且她又怕失去她的生命，因而陷入了困惑之中。这种困惑是与无知联系在一起的，但这种无知与她的母亲的无知是不同的，这种无知在本性上是与光明不相容的。她还感到很痛苦，想要回到赋予她生命的基督那里去。

> 有时，她哭泣悲伤，因为她被独自留在黑暗与空虚之中；有时她想起了离她而去的光明，就快乐起来并且微笑；有时她又陷入到恐惧之中，或是感到困惑与惊异。[2]

低级所费娅（阿卡麻多）追求消失了的光明，却追不到，被迫孤身留在赫洛斯外面的黑暗之中，承受存在于那里的各种苦难。就这样，她在自己的层面上重新经历了她的母亲在普累罗麻里面所经历的那些情绪，区别只是在于这情感现在有了明确的存在状态，因而能够成为这个世界的质料。**这个兼具灵魂性和物质性的质料不是别的，只是灵的自我疏离与沉沦的形式，从行为凝固化为习惯性的状态，从内在过程凝固化为外在的事实。**[3]情绪与元素之间的对应关系在细节上并不是固定不

---

〔1〕 源于希伯来词 chokmah，即智慧，与“sophia”相同，但是在这些思辨中用于指她的堕落形态。

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.4.2.

〔3〕 这一点在瓦仑廷派的思辨中是何等关键，只要看一下他们用以说明不同等级的情绪发展成、并且各自被归之于对应的“质料”，其说法是何等众多就可以明白了。见伊里奈乌的嘲讽：“他们每个人都以虚夸的话，各不相同地解释存在之元素从何种情绪中产生出来。”（Irenaeus, *Against Heresies*, I.4.3）

变的，而是随作者的不同而有相当大的差异，甚至于在同一个作者的思想中也有大差异，这一事实表明，这个主题是如何得到了反反复复的思考。我们所依据的伊里奈乌的版本提到了这几种情绪：悲伤（grief），因为她不能抓住光明；恐惧（fear），害怕除了光明之外生命也离她而去；附加于这两种情绪之上的是困惑（bewilderment）；所有这些情绪结合起来就构成了无知（ignorance）的基本特性（它本身也算是“情感”之一）。还有接踵而来的另一种心灵状态：对生命的赐予者的皈依（turning，conversion）。

> **这些情感是物质的本质**，从中产生了这个世界。从她对生命的赐予者基督的皈依中产生了这个世界中的灵魂和德穆革（Demiurge）的灵魂。其他事物则是从她的恐惧和悲伤中产生的。从眼泪中产生了液体物质，从欢笑中产生了透明的物质，从困惑中产生了所有物质元素。这就形成了物质的组合与质料。[1]

这里共提到了五种情感，四种否定性的或完全黑暗的感情（狭义上的情感），一种肯定性的或半光明的感情。后者在这里被称为“皈依”，在其他地方（希波利特）也叫做“恳求”（supplication）或“祈祷”（prayer），它是这个世界上站在物质与灵这两个等级之间一切属魂之物的源头。这四种盲目的情感当然是传统的物质四元素的来源。“无知”作为其他三种情感的共同特征，在这些关系中的特殊地位我们将会在后面看到。关于另外三种情感，其中“悲伤”与“恐惧”是最常提到的，“困惑”则有时被“惊愕”（consternation）或“震惊”

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.4.2.

(shock) 所取代，有时候这三种情感的组合再加上"大笑"(Laughter) 就成了四元组合情感，与它相关的物理存在就是宇宙中的发光的质料（例如，太阳与星星的质料，它们被认为是与火不同的）。

低级所费娅（阿卡麻多）在饱受各种痛苦之后，转而哀求基督。但是基督已经离开她回到普累罗麻之中，他只好派了耶稣来到她身边作她的配偶（耶稣是唯一一个在外面有配偶的移涌)。耶稣被父赋予了一切力量，是整个普累罗麻世界的代表，他传授给低级所费娅以知识，平息了她的痛苦，把痛苦从她身上分离出来，压缩、具体化为有形的、无结构的物质。就这样，通过救主的出现，一方面所费娅免除了她的情感，另一方面事物在外部得以建立。[1] 由此，救主"潜在地"引起了随后的德穆革的创造（使这种创造成为可能)。物质有两种，一种是纯粹出于痛苦，一种虽然也从属于痛苦，但产生于低级所费娅（阿卡麻多）的皈依。因此，诺斯替派认为耶稣是这个世界的创造者。阿卡麻多在脱去了情感之后就"获得"了视觉，欣喜地看到救主周围的光明，并在出神和狂喜的状态中与耶稣的天使结合，产生了许多新的后代。这就是低级世界中属灵元素的起源。

总之，有三种质料源自于低级所费娅三个阶段的体验：从她的痛苦情感中产生了**物质**（matter）；从她的皈依中产生了**魂**（soul）；从她在净化之后对救主之光明的接受中产生出了**灵**（pneuma）。其中，物质元素与情感之间的对应关系有多种版本，最普遍接受的对应关系是：土是在昏迷的状态中产生的；水则产生于由恐惧引起的焦虑之中；空气来源于悲伤的凝固；带来死亡和腐朽的火则来自于隐藏于三种情感之中的无

---

〔1〕 在这里，《约翰福音》一章3节"万物都是借着他造的"得到了援引。

知。[1]

在物质、魂、灵这三种质料中，最后一种质料是与低级所费娅本质相同，因此低级所费娅不能赋予它形式，于是她转而赋予那些从她的皈依中产生的属魂质料以形式。低级所费娅从属魂质料中塑造出了父与一切属魂、属物的万物之王，这个万物之王又创造了后于他出现的万物，只是他不知道他是受了他母亲的指引。他被叫做右边属魂事物的"父"、左边属物质之事物的"工匠"（德穆革），以及所有普累罗麻之外这一切事物的"王"。

> 谬误在不知道真理的情况下，在空虚之中构造了他自己的物质。他让自己塑造一种形式，力图在美里面造出一个真理的替代者……由于没有任何根，它一直沉浸在关于父的雾里面，忙于准备工作、遗忘、恐惧，为了在它们的帮助下吸引并且囚禁那些处于中间者。[2]

德穆革——这位由低级所费娅造出来的属魂的万物之王——创造了七重天，这七重天同时也是天使，他就居住在他们之上。因此他也被称为"Heptad"（七），他上面的母亲被叫做"Ogdoad"（八）。他所处的这个位置是"中间的所在"

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.5.4.伊里奈乌描述了它们之间微妙的对应关系：物质性质料源自于恐惧、悲伤与困惑这三种情感；属魂的质料源自于恐惧与回转的结合；在后面的这个结合体中，回转解释了德穆革的元素，恐惧解释了动物与人身上所有其他属魂的质料。在这里，恐惧参与了属物质与属魂质料的产生，成为灵性层面之外极高与极低两个极端的中介；然而它并不取代"无知"作为整个层面的共同基础。与此很不相同的是希波利特所述的对应关系：从恐惧产生了属魂的质料，从悲伤产生了物理性质料；从困惑产生了魔鬼的质料；从回转产生了所谓的属魂的"右边的能量"（与产生于恐惧的"左边"的能量相对），即，上升与忏悔。德穆革在这里是出于恐惧的情感，因此完全属于灵魂的"左边的能量"。(6.32.6.)

〔2〕 *The Gospel of Truth*, 17: 15—35.

(place of the Middle)，在所费娅之下、他所造的物质世界之上。另一方面，母亲（低级所费娅，阿卡麻多），八，也在中间位置，即在德穆革之上，但是在普累罗麻之下，她一直呆在普累罗麻之外“直到成全”。

德穆革在创造了世界之后，不是用泥土，而是用一种由液体组成的不可见物质造人，吹入动物的气息，包一层皮，就造好了人。在德穆革不知情的情况下，他的母亲（低级所费娅，阿卡麻多）通过德穆革把灵性吹入到人的动物灵魂之中，并在其中逐渐地增强力量，随着时间的推移变得有能力接受完美的理性。因此，

> 诺斯替派所认为的人是这样的：从德穆革接受了动物灵魂，身体来源于物质，灵性来源于低级所费娅（阿卡麻多）。[1]

（三）拯救：低级世界的消亡与神界的复原

下界的所费娅把属灵的质料秘密地吹入到德穆革所造的泥土与魂结合的人里面，让它们经历这个世界，得到知识的传授。当这个世界的所有属灵元素都得到了耶稣带来的知识的“传授”并成为完美之后，灵脱去了他们的魂，与母亲所费娅一起进入普累罗麻，神性世界恢复了它的完整，物质与灵魂，连同它们的有组织的体系，世界，一同停止其存在。

我们回到前面的那个论断，即在物质、魂与灵这三种质料

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.5.1—6.

之中，所费娅只能“塑造”前两种质料，而不能塑造灵，因为灵的本质是与她自己的本质相同的。因此她的这个果实不得不进入并且穿过这个世界，以便在这个过程中得到“传授”，秘密地把它们吹入到德穆革所造的泥土与魂结合的人里面，是为了塑造这些属灵的质料。德穆革在这一过程中是一个不自觉的工具。他在完成他自己的创造的时候就塑造出了属泥土的人，然后把属魂的人吹入到其中。他没有觉察到母亲与耶稣的天使结合所生出来的那些属灵元素，因此这属灵的元素得以秘密地放置在他的创造物中。由此，通过不为他所知的行动者，灵性的种子植入到了人的灵魂与身体之中，就像被放入到子宫中那样，一直等到它充分成长去领受逻各斯。普纽玛（灵）短暂地停留在这个世界上是为了在那儿得到预先的塑造，为了得到诺斯最后的“传授”。这就是母亲心里对德穆革的创造所怀有的秘密目标。

诺斯本身则是在最后才由耶稣与基督结合在一起带入到做好了充分准备的人间的，耶稣这个人在约旦河受洗的时候，耶稣与基督降临到他身上，而在他受难之前就离开了他，以便瞒过死亡（the Death）。

> 基督是德穆革的特殊的儿子。他通过玛利亚而生，就像水通过水管一样。救世主是在基督受洗时，像鸽子一样降临在他身上的。因此基督是由四种物质组成的。一是动物的身体，二是德穆革所赋予他的特殊的能力和技巧，三是救世主，四是来源于阿卡麻多（低级所费娅）的灵性的种子。受苦难的是动物的身体和德穆革所赋予的东西，救世主和其中的灵性的种子是免于一切苦难的。在基督被送到彼拉多面前时，基督的灵早已离开了动物性的身体。这个基督是阿卡麻多用以模仿在上面的基督的，地上发生的

事都是在上面发生的事件的对应的事件。[1]

会死的耶稣的受难除了作为一个策略之外并没有别的重要性。真正的"受难"是上界与下界所费娅在前宇宙时期的受难，并且这个受难是使拯救成为必要的受难，而不是带来拯救的受难。人也从来没有"原罪"，即人的灵魂的罪咎：相反，有的只是一个移涌的先于时间的罪咎，即神界的一次动乱，它的修复需要有世界与人的创造。因此，这个世界，不为它的中介创造者所知，乃是为了拯救，不是要去拯救发生在创造物之中的事物，拯救的真正目标是神自身，它的主题是神界的完整。

经过知识改造的灵休息在八的中间领域，在那里，他们的母亲把他们包裹着，等待着这个世界的成全。她自己的最后拯救是在这个世界的所有属灵元素都得到了知识的"传授"并成为完美之后才发生的。到那时，灵脱去了他们的魂，与他们的母亲一起进入普累罗麻，普累罗麻成为婚房，所费娅与耶稣，灵与他们各自的新郎在里面成婚，众天使围绕着耶稣。这样，普累罗麻恢复了它的完整，原初的裂痕最终得到了修复，前时间的损失得到了挽回；物质与灵魂，作为堕落的表现，连同他们的有组织的体系，世界，一同停止其存在。

> 当所有的种子都成熟完善，阿卡麻多就升入普累罗麻之中，成为救世主的配偶，救世主与所费娅，即阿卡麻多，就成为一对。这就是新郎和新娘，整个普累罗麻就是她们的新房。灵性的种子与动物性的灵魂相分离，成为一种有智慧的精灵，以一种不可见的方式，不可阻挡地进入普累罗麻之中，成为那些在等待救世主的天使的新娘。德

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.7.2.

穆革升入到她母亲的居所，正义者的灵魂与他一起居住在那里。当这些事完成之后，火就毁灭了世界。德穆革在救世主来临以前并不知道所有这一切。[1]

二 诠释：世界等于无知

下面，我们来分析瓦仑廷派神话体系三部曲中的几个要点。

首先，在瓦仑廷派的体系中，火在物质诸元素中占据的独特地位是与无知在诸情绪中的独特地位相一致的。我们已经看到，物质诸元素源自于所费娅在受苦过程中相继经历的诸情绪。这些情感的标准数目是三种或四种，按是否把“无知”算在内而不同。迷失的所费娅所处的基本状态，在区分为多种情感之前，是无知。另一方面，在例举这整个系列的情感时，无知有时候居于系列之首，并只是用“和”这个连词与其余情感并列在一起。尽管居于首位，但似乎只是这些相互并列的情感之一。然而，无知从来不只是其中之一，在它们产生之前它就已经存在，它显然被认为是所有这些情感的共同的类或原则，而不是一种孤立的状态。事实上，恰当地说只有三种感情或情感——悲伤、恐惧、困惑（或震惊）——据说“它们都在无知之中”，或“无知内在于所有这三者之中”。这就解释了所费娅的情感如何能通过知识的传授而治愈，因为知识的传授乃是修复了它们的根本状态。由于诸物质元素逐个地与作为其来源的情感相联系，而传统的元素数目是四种，因此无知就有必要被当作一个具体来源，以凑足这个数目，但也不能因为这种联系

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.7.1.

而失去它作为所有情感之总原则的独特地位。瓦仑廷派把这个明显的困难转变为重要契机，以强调无知在他们的本体论体系中的基础地位：**以物理王国中的火来对应精神王国中的无知，火与它的原型那样，并不那么与诸元素并列，而是作为一种力量积极地活动于所有元素之中**。我们在前面讲到了土与震惊、水与恐惧、空气与悲伤之间的对应联系，并以这句话作结：

> 然而，火则作为死亡与腐朽内在于所有这一切，正如无知隐藏于所有三种情感之中那样。[1]

瓦仑廷派并不对物理学理论本身感兴趣，他们精心构想了火在诸元素中的独特地位，那只是为了这种灵性联系而已。我们在《西奥多图摘要》(48.4)中发现了这种构想："在三种元素之中，活动着、广泛传播着、隐藏着火；它从它们中点燃，并与它们一起死亡，因为它没有它自己的独立性，不像其他元素那样从中可以塑造出组合事物。"这当然会让人回忆起赫拉克利特(Heraclitus)哲学中火的独特地位，它被斯多亚学派继承并发展在他们的宇宙论之中。这一理论的斯多亚派版本在当时是如此地广为人知，以至于火在瓦仑廷派的自然体系中的基础地位必须被视为有意借用的东西，与宇宙论框架的接受一起，经过了反宇宙精神的彻底改造。斯多亚学派是这样看待火在宇宙中的地位的："这种温暖灼热的质料是如此地倾注在一切自然之中，以致于自然中内在地具有生殖的能力与生成转化的原因"[2]；对他们来说它是"理性的火"，"宇宙中灼热的心灵"，宇宙中最真正的神圣元素。但是在斯多亚学派中作为宇宙理性之承载者的火，在瓦仑廷派那里虽也同样地遍布于整个

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.5.4.

〔2〕 Cicero, *De Natura Deorum*, 2.28.

创造物之中，却成了无知的化身。在赫拉克利特讲述“永恒的活火”的地方，他们把火称为一切元素中的“死亡与腐朽”。然而他们也同意，就提及所谓的宇宙“生命”与德穆革“理性”而言，把它们象征化为火，确实，在许多诺斯替体系之中，德穆革明确地被称为火之神；但是由于这种类型的“生命”与“理性”其真正本质是死亡与无知，因此他们的这种赞同实际上却是对于赫拉克利特—斯多亚派学说的微妙讽刺。我们在这里观察到火转变为一种邪恶元素的概念：我们将在“黑暗的燃烧之火”(burning fire of darkness) 中遇见这种转变，摩尼教称之为“物质”的属性之一。[1]

其次，我们在瓦仑廷派的德穆革身上遇到塞特派体系中所提到的世界神的所有特征：自负、傲慢、无知。其中，无知作为傲慢和自负的原因得到了特别强调。无知首先是与处于他之上的事物有关，他之上的这些事物，包括他的母亲（低级所费娅），是始终完全不为他所知的；至于他自己对于自身以下者的塑造，他也是“不加思考并且愚蠢的，不知道自己的所作所为及其影响”[2]——这就使得他的母亲可以不知不觉地把她自己的设计塞入到他以为是他自己所做的事中。基于无知产生了自负与傲慢：他相信自己是唯一的，宣布自己是独一的至高的神。由于需要受到纠正，他最后得到了所费娅的启发，在她的教导下认识并且承认了在他之上者；然而，他保守了所费娅开导他的有关父与移涌们的伟大奥秘，没有把它透露给他的任何一个先知——这是出于所费娅的意志还是他自己的意图并没有明说，但是最有可能是由于普纽玛信息与开悟不能够通过一个属魂的代理者得以恰当地传达。要把关乎拯救的诺斯传达给创造物中的属灵元素，所费娅就必须依靠一个她自己的代理者，

［1］关于火在诸元素中的地位，参见约纳斯 *Gnostic Religion*（pp.197—198）的论述。
［2］Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VI.33.

也就是普累罗麻中的移涌耶稣与基督道成肉身为历史人物耶稣。他的到来已经由先知们以反常的方式作了预备，这些先知是属于德穆革的，但是，在不为德穆革所知的情况下，母亲经常通过他们的嘴巴来传达她的信息，把自己的信息嵌入到世界神的信息之中。先知们并非总能得到这样宽容的对待，在有一个地方，先知与律法被相当粗鲁地称呼为"为愚蠢的神代言的无知的愚人"[1]。

其三，瓦仑廷派的拯救论是建立在对世界与人的起源问题的思辨基础之上的，世界与人的起源是拯救论的本体论基础。瓦仑廷派把诺斯对于拯救的形而上学的充分性建立在宇宙存在之性质的基础之上，他们把低级世界的存在及其状态，以及组合实体"人"的存在及其状态，溯源于一个移涌的无知，从而把整个物理体系缩减为一个灵性的范畴。瓦仑廷思辨本身，按照它自己的精神来理解，是以知识的形式重现了堕落的历程、无知的长期流浪，从而把作为堕落之牺牲品与流浪的行为者的存在从它描述了其起源的深渊中提升出来。"完美的拯救"被定义为"对不可言说的伟大（the Greatness）的知识本身"。[2]知识的拯救是高于一切的：

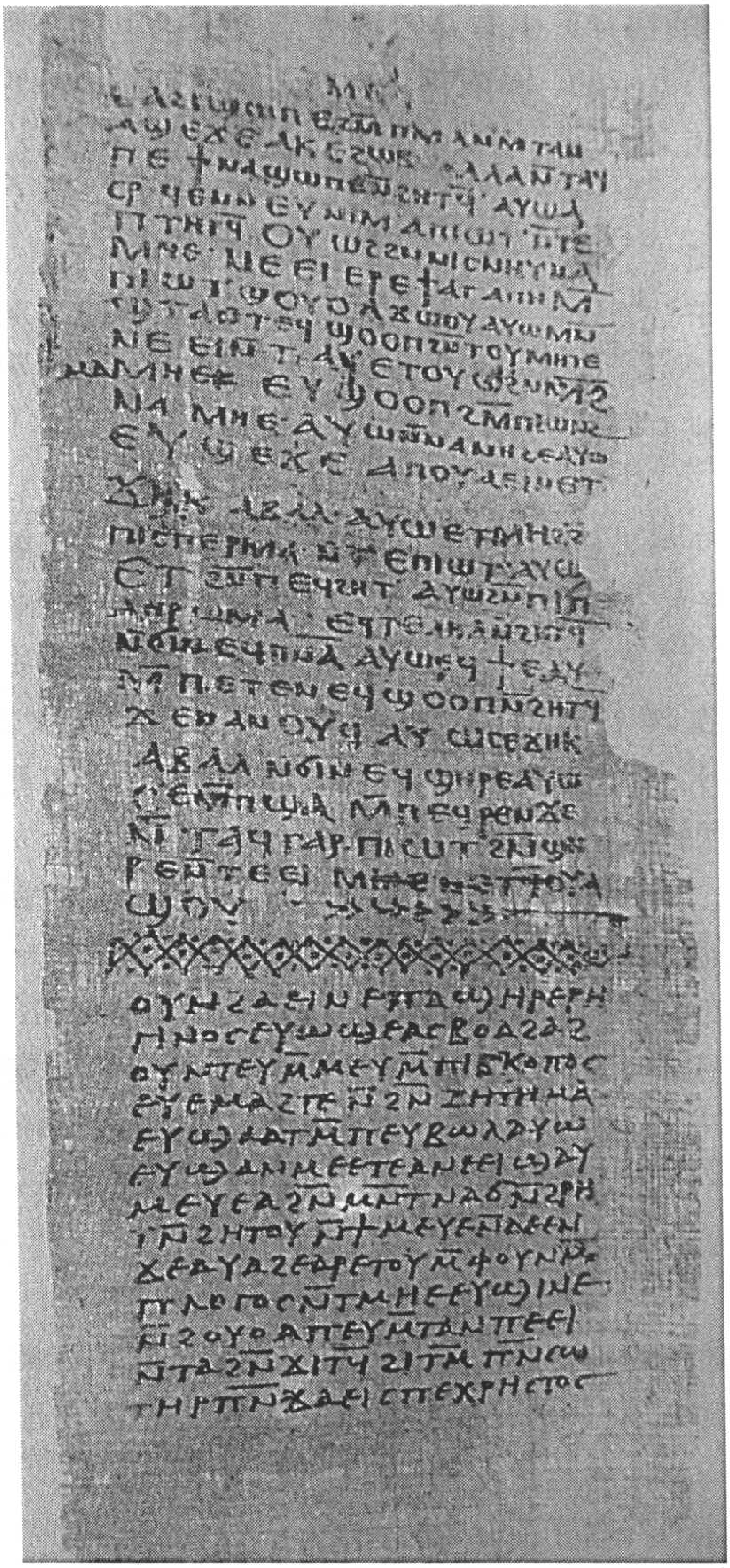
> 他们认为，那些获得了至善的知识的人必能在高于一切的力量中重生。耶稣的洗是为了免罪（the remission of sins），但基督救赎却是为了至善（perfection）。他们认为另有洗礼，以耶稣的话作证：我有当受的洗还没有成就，我是何等的迫切呢？（路 12：50）[3]

---

[1] Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 6.35.1.

[2] Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.4.

[3] Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.1.



图十八 《真理的福音》

那戈·玛第经书第一抄本四十三页，可以看出两种不同的笔迹

《真理的福音》中有几行话晦涩地表达了这个观念，似乎是讲给入门者听的，单看这几句话几乎不可能理解它所包含的全部思辨涵义：

> 遗忘［the Oblivion，低级世界］是由于他们［移涌们］不认识父而进入存在的，因此如果他们获得了关于父的知识，遗忘就在那一瞬间成为非存在。这就是他的福音，他就是他们所追求、［耶稣］向至善者所揭示者[1]。

> 父……启示了他自己所隐藏者（他自己所隐藏者是他的儿子），这样，众移涌就可以通过父的怜悯而认识他，从而停止了追求父的努力，安息在他里面，知道安息就在于此：在填补了亏缺（Deficiency）之后，他取消了形状（Shape）。它的形状是宇宙，他（儿子?）曾经臣服于它，因为有妒嫉与争吵的地方是亏缺，合一的地方是完全（Plenitude）。**亏缺进入存在是因为他们不认识父，因此当他们认识了父的时候，亏缺也就在那一刻消失了。就像一个无知的人，在他有了认识之后他的无知就自动地消失了；就像黑暗在光明出现的时候消失那样；同样，亏缺也在完美里面瓦解**。因此，从那一刻起，形状不再显现，而是融化于合一而消失——因为他们的工作现在已经变得彼此相等——在合一完美了空间的那一刻。[2]

瓦仑廷派的神话思辨体系代表了埃及—叙利亚类型的诺斯替思辨的顶峰。[3] 这种类型的思辨其独特原则在于企图把黑

---

〔1〕 *The Gospel of Truth*, 18：7—14.

〔2〕 *The Gospel of Truth*, 24：11—25：10.

〔3〕 对瓦仑廷派思辨体系的总结采纳了约纳斯的精采评论。见 *Gnostic Religion*, pp. 174—176。

暗的起源以及存在的二元性裂痕置于神自身的内部，并由此来展开神圣悲剧，从中产生出来的拯救的必要性以及拯救的动力本身完全地是神明内部的一系列事件。按照极端的理解，这个原则所涉及的任务不仅在于要把诸如情感、无知以及罪恶之类的精神事实追溯到最初的灵性源头中去，而且也要把与灵相反对的物质归之于最初的灵性源头：依据神明的历史本身可以解释物质的存在。也就是说，依据精神可以解释物质，更具体地说，依据神的失误或失败可以解释最后产物的性质。这样一来，物质就显得是一种功能，是绝对存在的一种状态或“情感”，是这种状态的凝固化了的外在表达，而不是一种独立的本质：它的稳固的外在性实际上不是别的，而是内在退化运动的残留的副产品，代表了并且固定化了从自身堕落的最低点。

在这样一个体系之中，“知识”及其缺失状态“无知”，被提升到了第一级的本体论地位：两者都是客观的本原与完全的存在，而不只是主观的与私人的体验。与通常的诺斯替思想不同，“无知”在这里不是神明沉浸到低级世界中去所导致的结果，而是之所以有这样一个低级世界存在的第一因，是低级世界赖以产生的本原以及永久本质：尽管物质是通过众多的中介与至高本原联系起来的，但在本质上它乃是它的对立面的模糊的、自我疏远的形式——正如无知的根本原则是它的对立面（即知识）的模糊形态那样。由于知识是绝对者的原初状态、原初的事实，无知也不只是与知识无关的主体内部的中性的知识的缺乏，而是发生于绝对者之一部分中的混乱，出自于它自己的动机，所导致的否定状态仍然与本来的知识状态有联系，在这种状态中它代表了知识的缺乏或歪曲。由此，无知乃是一种衍生状态，是可以消除的状态，物质作为它的外在表现或实体化的结果也是如此，也是可以消除的。

与“无知”相应，“知识”也同样拥有远胜于任何单纯伦理与心理重要性的本体论地位；在所有诺斯替宗教中以它为代

表的拯救宣称（redemptional claim）由此在总体存在的教义中获得了一个形而上学的基础，使它确乎成为唯一的、充分的拯救途径，而且也使得每个灵魂的拯救本身成为一个宇宙事件。如果个人的灵性状态乃至于整个宇宙的存在都是由无知的结果所构成，是无知的实体化，那么每个个人依靠“知识”所达到的开悟就有助于消灭由无知原则所支撑的整个体系；由于这种知识的状态最终能够把个体自我运送到神圣的王国中去，因此它也参与了受损的神本身的重新复合。

瓦仑廷派正是以这样的方式来解答有关最初开端与二元论之起因的理论问题的，这就奠定了“诺斯”在拯救论框架中的绝对地位：它本是拯救的必备条件之一，需要圣事与神恩的协助，它本是众多途径之中的一种途径，现在成了拯救本身的充足形式。一切诺斯替思想的最初抱负在这里得到了实现。知识不仅影响了知者，而且也影响被知者本身；通过每一个“私人性”的认识行为，存在的客观基础被移动与修正；主体与客体在本质上是相同的（尽管是在不同的尺度上）——这些就是“知识”这一神秘概念的要旨，在这个意义上瓦仑廷主义者可以拒斥一切神秘仪式与圣事，骄傲地说：

> 人不能够通过创造物中可见的与会腐朽的事物来行不可言说、不可见能量的奥秘，也不能够通过可感的与有形体的事物来理解不可思议、非物质性的存在。完美的拯救乃是对于不可言说的伟大的认识本身：由于“缺陷”与“情感”是通过“无知”而产生的[1]，因此由无知涌现出来的整个体系也会因为知识而解体。因此知识是内在人的拯救，它不是躯体性的，因为身体是会腐朽的；它也不是

〔1〕这个分句中的三个名词指向宇宙起源的神话。

灵魂的，因为甚至灵魂也是缺陷的产物，对于灵而言它就像是一个寓所：因此拯救的［形式］也必须是灵性的。内在的灵性的人是通过知识得以拯救的；因此，对于普遍存在的知识于我们而言已经足够了：这是真正的拯救。[1]

这就是瓦仑廷派思想中宏大的“普纽玛等式”（pneumatic equation）：**个人在宇宙时期获得知识这一事件逆等于神明在前宇宙时期陷入无知这一普遍事件，这意味着个人的觉悟可以扭转本体层面的堕落，个人内在的知识的实现同时也是发生于整个存在层面的大行动。**[2]

瓦仑廷派的思辨由此完成了一开始承揽在自己身上的双重任务：一方面显示出神的堕落是出于自我动机，没有外在力量的干预乃至被动参与；另一方面把物质解释成了普遍主体的一种灵性状态。我们并不是说瓦仑廷派在理论上唯独关心这两个主题（或者甚至也不是说，对他们而言，总体上的理智的方面而不是想像的方面构成了他们的学说的宗教重要性）；但是对这些具体主题的讨论确实是他们的学说中最原始的部分，构成了对诺斯替学说总体的贡献，使得我们可以正当地把它们视为一整个类型的最完善的代表。

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.4.

〔2〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.176.

第 6 章

马克安派的思想体系

本都西那坡的马克安是古代晚期最有趣、最神秘的人物之一。[1] 他开创的运动在几年或十几年时间里传遍了整个地中海世界，并且在随后的几个世纪里出现了许多马克安派的教会。他在诺斯替思想中，以及基督教会的历史中都占据着一个独特的位置。就后一方面而言，他是诺斯替派中最坚决、最不调和的“基督徒”，由于这个原因他是基督教正统的最大挑战；或更准确地说，他的挑战比任何其他“异端”更直接地导致了正统信经本身的形成。在诺斯替思想中，他的位置是如此独特，以至于著名学者哈纳克坚决

〔1〕 哈纳克对马克安情有独钟，他在 *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* 第一版序言中说：“马克安将我引入《新约》文本批评，引入古代早期的教会史，引入鲍威尔学派的世界观，引入系统神学的问题；不可能有更好的引导了！所以，在教会史上，他是我第一个所爱，这种倾心和敬仰在我跟着他所经历的半个世纪里始终未变，甚至不曾因奥古斯丁而有所衰减。马克安给予我们开启教会从后使徒时代到古天主教时代的过渡所提出的难题的钥匙。人们在这方面可以不考虑任何一个灵知派而不至于事有损，但绝不能对马克安搁置不论，如果人们要理解这段过渡时期的巨大发展，要理解发生在这段时期的形态变化（Metamorphose）的话，——这不仅因为与马克安对抗的天主教思想得到了加强，而且更是因为它从马克安这个异端手里接受了具有奠基性质的东西。”哈纳克的书是一部经典之作，关于诺斯替主义的任何一章都有极高价值。

地否认他与诺斯替主义运动有何关系，尽管他承认马克安的重要学生阿培勒的思想体系是诺斯替主义与马克安思想的结合。[1]

马克安神学的根本点是律法神与拯救神之间的绝对反题。前者是《旧约》的创世之神，以严酷的以牙还牙的律法统治着世界，他是“正义”的，但绝对没有仁慈与善，因此他是不完美的、可鄙的，他的创造物也是如此。与他相对的是一位“善的”、“陌生的”神，他居住在处于低级神所创造世界之上的自己的高天上，不为人所知。这位未知神的本质是完美的善与仁慈，但由于我们俗人的世俗局限，我们无法更详细地界定他的其他方面的性质。只有在这位未知神的背景之下，德穆革的狭隘与不完美才显得昭然若揭。马克安从《旧约》与《新约》中看到了这两位神之间的对立，在《反题》（*Antitheses*）一文中具体地阐述了《旧约》与《新约》之间完全不同方向的启示。本章根据伊里奈乌和德尔图良对马克安学说的总结以及哈纳克、约纳斯、鲁道夫对马克安思想的有关评论来解读马克安的思想体系。

一　马克安思想体系解读

一方面是叙述这两位神之间的反题，另一方面是阐释通过基督拯救的意义，这两个方面就构成了马克安学说的原创性。两位神之间的反题和基督拯救论自然地导致了独特的禁欲主义修为。

---

〔1〕关于哈纳克对马克安与诺斯替主义之异同的见解，见 Adolf von Harnack，*Marcion：Das Evangelium vom fremden Gott*。

（一）异乡神与创造主

创世主和异乡神的对立，以及在此基础上的律法与福音的对立构成了马克安《反题》的基本内容。创世者是“工匠”(德穆革)、“创造的主”(或“生殖”)、“这个世代的统治者”、“已知的”与“可预测的”——异乡神则是“隐蔽的”神、是“未知的”、“不可预测的”、“无法理解的”、“陌生的”、“另外的”、“不同的”以及“新的”。创造主神心胸狭小而反复无常、无耐性和爱激动、好斗而粗野；他创造的人软弱、无助、非永生不死；他容忍罪、死亡、魔鬼、各种各样的恶；他施加不计其数的惩罚，罚过其当；他让无辜者为有罪者受难；他让反叛者坚持作恶不知悔改；他让原初的人远离生命之树；他偏袒敬畏他的坏人，命令他们对反抗他的人行不义、施暴行等等。按照“君主的意志为最高的法律”这一古老原则，几乎所有这些特点都是符合“正义”的，如果他无所不知，无所不能，那么他这样倡导子民驯服和顺从，打击反抗他的人乃是极其正义的。然而由于他的无知、软弱、自相矛盾，使得他的正义不胜任其使命，甚至成为“坏”(malitia)。在其所有的无知当中，他对另一个神的全然无知是最糟糕的，这证明他是极度的低能。由于他不知另一个神，不能理解另一个神的领域和种属，因此他对真正的善也全然隔膜，若以真正的善来衡量他的“恩慈”，则他根本不配享有这个称号。创世者绝对是“已知的”，从他的创世和启示可以一览无余地完全看出他的本质。这种没有留下任何奥秘的世俗的公开性证明他是一个低等的神。这个上帝所表现出的可怕的不彻底性、摇摆不定、矛盾和不可信绝非奥秘，而是恰如表现在人身上一样，是失去根基的软弱和无个性的热情的一个表征。

正如世界神是已知的、显然的、“正义”的那样，真神是

未知的、异乡的、善的。他是未知的，是因为这个世界无法透露他的任何东西。由于他没有在创造物之中，因此在所有自然界中甚至于没有痕迹可以怀疑有他的存在。德尔图良总结说：“一个新上帝……在旧世界和在旧的世俗时代以及在旧上帝的主宰之下是不为人知的，他是为耶稣基督……所启示的而以前从不曾被启示过的上帝……马克安的神，本性上是未知的，除了在福音中有启示之外，从未得到过启示。”[1]由于他不是这个世界的创造者以及人的创造者，因而他也是异乡人。也就是说，没有自然的纽带、没有先存的关系把他与这个世界的创造物联系起来，他没有责任来关心人的命运。他没有插手这个物质世界的统治，这一点对马克安而言是自明的：他不得不从福音中删去那些犹太教的插入语，诸如圣父关心麻雀乃至人们头上的每一根头发之类的耶稣语录。耶稣基督所宣称的圣父不可能关心自然事件或它的神的有关事情。这就排除了神意行在这个世界之中的整个观念。这位善神只通过一个活动干预了这个世界，而且这也是他与世界的唯一联系：派他的圣子把人从这个世界及其神那里拯救出来：“这一件事就让我们的神满足了，他以至高的善把人类解放出来了，这善是一切蚱蜢[2]都喜爱的。”[3]我们看到，善神的善是与他的异在性联系在一起的，他的异在性排除了他对人的关心的一切其他基础。由于他的异在性，他所对待的是异乡人，这就使得他的拯救活动的善是更大的善：“人，作为创造主神的作品，那位更好的神选择去爱他，为了他的缘故不辞辛劳从第三重天降临到这些苦难的元素之中，而且为了他的缘故甚至在这个创造主的小斗室中被钉十字架”。[4]

既然这个未知的神作为陌生的来客进入了对他陌生的世

〔1〕 Tertullian, *Against Marcion*, 1.8, 5.16.

〔2〕 作为创造物的一个可轻蔑的象征来运用（或是提到了埃及的一次灾荒）。

〔3〕 Tertullian, *Against Marcion*, 1.17.

〔4〕 Tertullian, *Against Marcion*, 1.14.

界，这个世界的神便必然成为他最激烈的反对者；因为这个陌生者在拐携他的儿女并破坏他的预先安排和对世界的领导。他像犹太民族和人类一样，对这陌生者的出现大感意外，必然采取一切手段反对他。二者中的每一个虽然都是并且都叫作"dues"（神）和"pater"（父），可他们之间的斗争却并不势均力敌，异乡神是伟大的神，而创世主是卑微的神。

（二）救赎

由于善良的上帝要拯救罪人，他必然将他的拯救带给全人类；因为他们统统都是罪人。他绝不偏袒一个民族，而是带来普遍的拯救。但他也认识到，与世界及其创造者一起存在的是律法，这才是人类必须从中得到拯救的所在；而有律法，也就有立法者，二者是同时存在的。律法是罪的力量，律法加深了人类的无可指望的状态，律法是可怕的负担，律法使"正义者"奴颜媚骨、胆小怕事、使他无法成为真正的善者，可见，这种律法必须连同记载它的整部书一起被废除，[1]善良的上帝是来废除律法和先知书的，而并非来实现它们；他通过福音取代它们，以便拯救灵魂。哈纳克说："关于基督把我们从何处拯救出来的问题——从魔鬼、从死亡、从罪、从肉体（所有这些答案最早的时候就有的）——马克安的回答是很干脆的：基督把我们从这个世界以及它的神那里拯救出来，以便让我们作新的异乡神的孩子。"[2]

由这个答案又冒出了另外一个问题，这位善神为什么要让自己操心人的命运？对于这个问题的答案是：除了他的善，没有别的原因。他不是要寻找迷路的孩子从流放之地回到他们的

---

〔1〕 Tertullian, *Against Marcion*, Ⅰ, 19.

〔2〕 Adlof von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, p.31, note 1.

家，而是慷慨地收留异乡人，把他们从本土的压迫与苦难中解救到父的新家。据此，他们不是他的财产，本来就是属于世界神的财产，对他们的拯救是用基督“买来自由”。马克安在这里引用了《加拉太书》三章13节：“基督已经收买了我们”（无独有偶，《加拉太书》二章20节只是换了两个字母，就读成：因为“爱我”“收买了我”——对经文略加修改，这是马克安的特点），由此论证说，“显然是作为异乡人收买我们，因为没有人会收买属于他自己的东西”。收买的代价是基督的血，出这个代价不是为了免罪或洗净人类的罪过或是作为代赎来成全律法——简言之，不是为了任何人类与神之间的和解——而是为了取消创造主对这些财产的拥有权。这种财产权的合法性是得到承认的，律法的有效性也是得到承认的，作为世界主的臣民，并且只要他们还是世界主的臣民，人们就应该敬畏地服从律法。

基督的拯救在本质上是反宇宙的（acosmic），对于世事的进程不会予以改变，甚至于不会有所改善：实际上它只是改变了受拯救灵魂的未来生活的前景，通过对未来的信心而改变目前的灵性状态，世界则任其自然——即让它最终自我瓦解。对于他们尚要在地上逗留的这段时间，信仰者的行为主要不是积极地关心圣洁生活，而是消极性地减少与创造主之领域的接触。未来的福祉在此世只能通过信仰来预期，而且信仰确实也是接受由基督提供的神的收留的唯一形式，通过放弃信仰就可以放弃收留：那些尚处于创造主权力之下的人的信与不信凭的是他自己的选择。[1]因此，在善神、创造主与被收养的灵魂之间进行的这一场严格的合法交易之中，没有“灵性体验”的干

〔1〕与此相关，马克安有些幽默而又原创性地解释了一个所谓的事实：与该隐、所多玛人，以及与他们相似的人不同，亚伯（Abel）、先祖们（patriarchs）以及所有《旧约》传统中的义人与先知，他们都没有在基督降临地狱的时候得救：由于长期的经验，他们知道他们的神喜欢诱惑他们，因此这一次他们也怀疑是诱惑，因此不信基督的福音。（Irenaeus, *Against Heresies*, 1.27.3）

预，没有因“诺斯”而转变本性或揭示出他里面本有的神圣元素而导致精英的觉悟。得救的人乃是信仰的人，而不是“诺斯替”人，尽管有确据的信仰是带有它自身的蒙福体验的。

因此，善神与这个世界的唯一关系是拯救论的，也就是反对这个世界和它的神。对于人而言，这种关系完全是由异乡神这一方无偿地自愿进入的，因而是纯粹恩典的行动。在这里，马克安再次以自己的方式解释了保罗的反题：即“白白赐予的恩典”与“通过善功称义”之间的反题。恩典是白白地赐予的，这对于马克安与保罗这两个人而言都是基督宗教的全部内容；但是“白白地”在保罗那里是就“人的罪与不足而言”的，即就所有人类德行的缺乏而言的，在马克安那里是就“相互之间的异在性而言的”，即没有任何责任的纽带。在这种恩典之中，并没有创造主对创造物所具有的那种责任感，也没有那种父亲般的牵挂在起作用，善神也没有像通常的诺斯替思想那样，通过所描述的谱系联系，直接地卷入到灵魂与世界的命运之中：对他来说没有什么东西需要发现与恢复。其要点在于，这一位神与那些不属于他的创造物之间的第一次关系是通过他的史无前例的恩典行为建立起来的，这种关系还要完全以这种模式持续存在。基督徒的读者就要思考一下，基督教之神的爱与仁慈的观念在这里作了何种处理。忏悔的呼召、瞬间就要来临的审判、畏惧与颤抖、代赎——所有这一切都从基督教的信息中抹去了。然而在这里也可注意到，马克安在取消保罗关于既正义又善的神、人在他面前既是有罪的又是蒙垂爱的悖论的同时，却强调了更大的关于恩典的悖论，一种无法测度、不强求地赐予的恩典，没有先例可资促进与预备，这种神圣的善乃是一个不可简化的奥秘。出于这个理由，马克安应当算是悖论性宗教中的大主角。

在某种意义上，马克安对于这种白白的恩典的虔诚信仰本身就是一种神秘体验。马克安的文献十分清楚地揭示出马克安

的基督教经验和虔敬心态，它告诉我们，马克安从福音感觉到“圣秘”（“das Numinose”）的整个力量和威力。明白这一点具有极其重大的意义，因为人们最初很容易怀疑，一个不仅排除神的震怒和惩罚之正义性，而且也不给予神创世能力的宗教思想家，他所推崇的必定是一种软弱的宗教。既然对上帝可以完全不表示敬畏和颤栗，既然对世界的观察和世界事变的伟大进程所产生的崇高情感被宣布为做伪，被宣布为非宗教性的，那么，人们便不由猜测，在这里取代力量者是一种罕有的有限和淡泊的虔敬心态。然而，马克安激情澎湃地感叹：“啊！奇迹一个接着一个，狂喜、权力和惊诧……”驱散了所有疑云：马克安感受到了福音——但唯独只有福音——它是可宣报的伟大的令人战栗和神往的奥秘；它对于他来说既明白而又隐晦，他诚惶诚恐地伫立在它之前，伫立在这新东西之前，伫立在这世界上和历史上之唯一的新东西之前。可见，宗教在这里并没有失去什么。[1]

（三）禁欲

异乡神带来的拯救是其他任何功业都达不到的，是不可估量的和无与伦比的善，不可能有其他任何功业与之相联系。其拯救是如此全面，一度存在过的旧东西无一不得救，它使所有一切直到事物的终极根据都成为全新的东西。但是，拯救尽管已经实施，宗教徒首先仍需借助圣灵的保证作为某种希望占有它。他们应该明白，他们只要还生活在严厉而可鄙的创世者所主宰的这个可恶的世界上，便必然是可怜的、悲伤的、痛苦的和受迫害的人。他们绝不可与世界交往；由此而产生的结果自然是，他们成为可憎的人，他们在尘世只可能通过信仰享受令

〔1〕 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. 参第6章第1节“奠基”。

人忘乎所以的得救永福；而这种信仰本身已经称得上是永福了。不可能设想还有比马克安信徒生活于其中的反差更为强烈的了：一方面，他知道自己已得救，不仅从罪与过错，不仅从死神与魔鬼，不仅从整个世界本质（Weltwesen）得救，而且也从他以往要么诚惶诚恐地奉侍、要么怀着邪恶的心术轻率逃离的上帝和父得救；另一方面，他还作为被这个上帝憎恨和迫害的人生活在尘世！

马克安从神学教义中演绎出来的行为规则也是同样地不调和。想通过事功使人配受或多得神的恩典，这当然是不可能的，以异教的古典德行来完善人性甚至会减少神的恩典。在原则上，任何积极的道德，作为一种管理与明确人在创造体系中之身份的方式，只是律法的一个版本，创造主用它来实施对人的灵魂的统治，那些受拯救的人不再有责任去遵守它：继续地践行这种道德会加强对于宇宙的隶属关系，从而迟迟不能最终从他的范围中走脱，因此应当与此相反，要把这种隶属关系减少到无法避免的最低限度。这最后一层考虑界定了马克安所规定的道德。它的原则是：不要去完善这个创造主的世界，而要去削减这个创造主的世界，并且要尽可能少地利用它。"通过与德穆革相对立方式，马克安拒绝使用这个世界上的事物。"[1]

由此规定的禁欲主义严格地说不是有关伦理的事，而是形而上学的路线。就像避免世俗的沾染是它的一个方面那样，它的主要方面是阻挠而不是促进创造主的事业；或者甚至只是羞辱他："［马克安］相信，他通过放弃德穆革所构造的东西而激怒他。"[2]在食物上的"永远节制"是"为了摧毁、蔑视、憎恶创造主的作品"[3]。在对性关系与婚姻的禁止中这种阻挠

〔1〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, III.4.25.

〔2〕 Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, X.19.4.

〔3〕 Jerome, *Adv.Jovinian*, 2: 16.

的目的尤其明显："马克安教派的人不想帮助充实德穆革所造的这个世界，他们规定放弃婚姻生活，抵制创造主，加速到善神那里去，他在召唤他们，他们说他是不同意义上的神：因此，他们的节制不是出于道德原则，而是出于对他们的创造者的敌视以及不愿意利用他的创造。"[1]在这里甚至于没有提到那个时代广为流行的有关受肉体及其欲望污染的问题；取而代之的是[2]，性交会导致生殖乃是禁止性交的理由，——而在教会看来生殖正好是性交的唯一正当理由，按照自然的安排这是性交的目的。马克安在这里表达了真宗的典型的诺斯替论证，这种论证的最充分表述我们将在摩尼那里遇到：生殖机制乃是阿其翁的天才设计，为的是使灵魂无限期地滞留在这个世界上。[3]因此马克安的禁欲主义与爱色尼派（Eessenes）以及后来的基督教修道主义的禁欲主义不同，不是旨在增进人的存在的圣洁，其观念在本质上是否定性的，是对宇宙的诺斯替反叛的一部分。

二　诠释：异乡神的福音

马克安确信自己的信仰为正宗的保罗主义信仰，他看到周围的大基督宗教处在一种似乎丧尽基督信仰之真谛的内在状态。他确信基督弃置了《旧约》及其上帝，并宣报了一个陌生的上帝；然而当时的大基督宗教却不断地认同这两个上帝，并

〔1〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, III.4.25.

〔2〕 但没有排除受污染的可能性。参 Tertullian, *Against Marcion*, 1.19，在那里婚姻被称为是"污秽的"或"下流的"。

〔3〕 这碰巧提供了马克安依赖于早先的诺斯替思辨的一个决定性证据：因为只有当灵魂是神的丧失了的、需要恢复的部分时，这个论证才真正有意义——在那种情况下，生殖延长了神的受束缚，通过进一步地消散而使得收集的拯救工作更为困难。

从《旧约》取得支持，可以说，它彻头彻尾是“犹太教性质的”，而且，那些以备受赞颂的原初使徒的名义写的福音书通过它们的叙事公开支持和促成了这个错误，甚至在保罗的书信中，也明显地有许多内容确切证实这种异说，认为基督是创世者之子，继承其父的意志延续其未竟的事业。这是如何发生的，这又怎么可能发生，既然按照保罗书信中的几个主要段落真理是如此明确无误、如此清楚？对真理的巨大阴谋必定是在基督离世之后立即开始的，并卓有成效地贯彻了它的意图。

马克安以他对圣保罗的理解为判据来区分什么是真正的基督教而什么不是，他让《新约》文献经受严格的筛选过程，把真正的基督教经文从他认为是后来弄错的话语中区分出来。关于删节和校正之要点，在绝大多数情况下我们只要回忆一下马克安的主要教义便能一目了然。最重要的要点如下：(1) 创世者和《旧约》的上帝不可能以耶稣基督之父的形象显现；他是“正义的”而又是恶毒的；他的预言是针对犹太民族的，是尘世的；(2)《旧约》不可能预言在基督身上所完成的任何事；它不可以被基督或者保罗作为权威援引；律法和先知书应从字面上去理解；(3) 善良的上帝在他显现以前必然一直是对创世者隐蔽着的；(4) 他不可被表现为世界的驾驭者或者世俗性天意的上帝；(5) 他不可以法官的形象显现，而只能以慈悲者和拯救者的形象显现；(6) 他的拯救和预言只涉及永恒的生；(7) 善良的上帝之子基督与他的父的关系应从形态论上(modalistisch) 去理解；(8) 他自身没有任何尘世的东西；既无血肉也没有躯体；因而他不可能生，也没有亲属；(9) 他并非实现而是瓦解了律法，揭示了律法与福音的根本对立，并将他的拯救完全置于信仰之上；(10) 他要求人完全脱离创世者的世界和功业；(11) 在原初的使徒证明自己是不可教诲者以后，他只唤醒一个真正的使徒；保罗的福音是基督的福音；(12) 他不会作为法官再次显现；他将在末日宣布已经完

成的伟大筛选（Scheidnug）。人们从马克安所做的删节和校正中可以直接看到这12个完整的主题。[1]

正是以这种方式，马克安不仅首次把文本考据（text-critical）的工作运用于早期基督教的文献（只是手法相当武断），而且正典的观念也在基督教会中孕育并得以实施。《旧约》正典早就由犹太神学家们建立起来了，但是大量流动的基督教文献中还没有权威的或可靠的著作集被当作圣书固定下来。马克安为教会奠定的正典可想而知是很单薄的。《旧约》整个地没有收在其中，这是不用说的了。我们现在使用的《新约》中，只有《路加福音》和十篇保罗书信被收在他的正典中，[2]保罗书信甚至有些修改，并且删除了马克安认为是犹太教的那些插入语。他认为这些犹太插入语甚至也侵入了《路加福音》，他认为这个福音从整体上看是唯一可靠的，即是神赐予的（因此不是路加写的），因此需要仔细地加以净化：比如耶稣出生的故事，由于提到了大卫，因此要删去，还有许多其他要删去的部分（其中之一就是我们提到的十二章6节）。这些主要的特色足以显示出马克安文本精校工作的总体风格。马克安企图把他的正典以及他对基督教信息的整体解释强加于教会，正是为了回应这种企图，教会才着手建立正统的正典以及正统的教条。在确定正统正典的问题上，最主要的斗争是关于保留还是放弃《旧约》，如果说，今天的“圣经”指的是两个约，那么这是因为马克安主义没有取得成功。在教条的问题上，反马克安的重点在教会早期的教义表述中是清晰可辨的。奥利金在他的主要著作《论信仰原则》（*regula fidei*）的前言“正统信

〔1〕 见 Adolf von Harnack, *Marcion*: *Das Evangelium vom fremden Gott*, 第四章“批判者与复原者，马克安的《圣经》”。

〔2〕 这本正典包括路加福音（删去了其中的犹太教成分）和十篇保罗书信（加拉太书、哥林多前书、哥林多后书、罗马书、贴撒罗尼加前书、贴撒罗尼加后书、以弗所书、哥罗西书、腓立比书、腓利门书）。

仰”(De Principiis)中包含了着重的陈述[1]：“这位神，正义而且善，是我们的主耶稣基督的父，他亲自赐予了律法、先知与福音，他是使徒的神，也是《新约》与《旧约》的神。”

至于《旧约》，马克安承认它确实是世界神的权威文献，在对它的解释中他站在犹太释经一边反对他同时代的那些基督徒，坚持字面意义，拒绝寓意解经法，反对教会为了建立《旧约》与《新约》之间的一致性而把寓意解经法应用于《旧约》。他不仅对这种一致性不感兴趣，甚至于不能容忍这种一致性，他认为《旧约》宣称自己是那一位创造与统治世界的神的启示。由于接受了这种宣称，教会只能通过寓意解经的方法才能使之与基督教启示相调和的某些论述，马克安却能接受它们的字面意思。因此，马克安同意犹太人的说法，认为他们所期望的弥撒亚，地上的那一位，世界神的儿子，真的还会到来，并且将要建立他的地上王国，就如先知所宣布的那样。只不过，这与通过基督的拯救没有丝毫关系。

马克安的基督教具有“诺斯替主义”的表象，不仅他的敌手，而且大概他的某些追随者也是这样看的，因为他与诺斯替派有许多共同之点：拒绝《旧约》；将上帝看成是未知者；将创世者与至高上帝分离开来；将上帝视为绝对善者；将创世者（=立法者）视为某一种中间的本质；物质永恒的设想；与基督有关的幻影论；肉体不会复活的教义；二元论的苦行原则。然而，哈纳克认为，这些相似之处只是“表象”而已，马克安思想与诺斯替主义的差别才是主要的。[2]马克安的确是许多诺斯替规则的例外：他是他们之中唯一严肃对待基督受难的人，尽管他对基督受难的解释是正统所无法接受的；他的教

---

〔1〕 当然，与反马克安一样，也是反瓦仑廷的。

〔2〕 见 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, 第九章“马克安的历史地位及对天主教会的产生所具有的意义”。

训完全地免除了诺斯替思想所喜爱的神话妄想；他并不思考最初起源的问题；他不繁衍神与半神的人物；他拒绝寓意性地解释《新约》与《旧约》；他不宣称拥有高级的"普纽玛"知识，或是宣称神圣的元素普遍地存在于人里面，构成这种知识的源泉或接受者；他没有关于灵魂沉浮的教义；在他那里，精神不是返回他的家园，而是异域成为精神的家园；他没有秘传；他没有神秘巫术；他把教义完全地基于他所宣称的福音的字面意义之上；在这种严格的限制上他完全地免除了诺斯替主义总体上所具备的综合主义特征；最后，他认为保罗是使徒，他与保罗一样，以信仰而不是以知识作为拯救的途径。如果以狭义的诺斯来界定诺斯替主义的话，这最后一条似乎毫不含糊地把马克安排除在诺斯替的领域之外了。

因此，在哈纳克看来，马克安不是诺斯替主义，反而是真正地传承了基督教的本质，认为在世俗化的现代，神学必须寻求宗教超历史的要核，这只有通过马克安回到"基督教的本质"的行动才有可能达成。[1] 马克安认为当时整个庞大的基督教受到了伪造的使徒书信和犹太福音书的愚弄，证明它的错误，并通过改革使之重新成为真正的基督教，这是马克安的毕生追求。马克安看到教会的错误何在呢？从根本上讲只有一点，那就是：他们将新酒装入旧皮囊，将福音移入《旧约》。因此哈纳克认为马克安一生的斗争在于废除基督教的犹太遗产和希腊形而上学对基督教的影响，是保罗主义的真正传人。他在《马克安：陌生上帝的福音——大公教会奠立史研究》一书中说：

在一般宗教史上迄今一直被严重忽略的重要性更为巨

〔1〕 参刘小枫，《灵知主义：从马克安到科耶夫》，页17。

大，他在基督教中是唯一一个极其认真地实施下述信念的思想家：拯救人于世界的上帝绝对与宇宙论和宇宙论神学无涉。他认为，信仰与自由的新生活对于世界是某种“陌生的东西”……基督由此而获得其他任何宗教体系所不曾有过的真正宗教的创建者这一崇高的独立地位，保罗和约翰关于世界与上帝、律法与恩典、道德主义与宗教的辩证关系随之告终而同时又得到“扬弃”，于是，一个奠立在保罗福音基础之上的新宗教创建活动出现了。保罗本人并非宗教创建者，但是，凡是在他的宗教构想中可以被理解为一种新的宗教创建方式的东西，而且已经被他的犹太教论敌作如此理解的东西，全都为马克安所掌握并赋予形态。（第一版序）

哈纳克认为，马克安思想的非同凡响之处在于：

（一）马克安面对的宗教混合主义走出了基督教的单义理解之路。他的关于陌生的上帝的布道以及建立教会所走的道路就是要简化基督教，达到基督教的统一和单义性。面对一切或粗疏或精致的混合主义和主观主义必须可靠地界定基督教的教义内容，必须完全从神圣的文献中吸取这种内容作为《圣经》神学，但不是从宇宙论上而是必须从救赎论上建立这种神学。与他同时的教会的护教士们都将基督教的教义建立在宇宙论的基础之上，在教会中，马克安是继保罗之后使救赎论成为教义中心的第一人。

（二）当时所有的基督徒都相信自己在这个尘世之中乃是外来的异乡人。马克安纠正这种信念，他认为：上帝是陌生者，他引领他们走出受压抑和苦难的家园，走进一个崭新的、迄今从不曾料想到的慈父的家园。把人类从世界中拯救出来的那位上帝绝对与宇宙论和宇宙论神学无涉。正是在“陌生性”里蕴含着马克安的宗教观和世界观的独特性。

（三）为了给他的教会提供可靠的经文，马克安在基督教历史上率先制定了《新约》的“正典”，正是为了对付这个“净化”了的正典，正统教会才于不久之后制订了它自己的把《旧约》包括在其中的正典。

（四）马克安作为一个个人，以令人惊叹的力量，首次将分散的教徒群体通过基督教的这种特定理解组合成为一个严密的统一体，组合成为一个事实上的教会，并由此而防止自己瓦解，不至分化为种种时代思潮和沦为犹太教。

为了对抗马克安，大基督教会必须从马克安那里接受他所创造的一切，而且确实也接受了他所创造的一切。通过对抗马克安，天主教思想不仅得到了加强，而且也从马克安这个异端手里接受了具有奠基性质的东西。难怪哈纳克认为马克安是“使徒之后奥古斯丁之前最重要的教会史人物”，认为他给我们提供了开启教会从后使徒时代向天主教时代过渡所提出的难题的钥匙。[1]

然而，在我们看来，马克安的思想体系表达了对人的二元论处境的强烈体验以及从这种处境中解脱出来的强烈愿望，这是正宗的诺斯替主义时代精神的表达。他的关于未知神与宇宙神相反对的观念、低级的压迫的创造主的观念以及由此产生的依靠异在的原则从他的能量中解放出来的拯救观，这一切不是纯粹理性、哲学—知识学意义上的“认识”，它们本身就是一种救世论的宗教性的“认识”，对隐秘的宇宙论关系和此世与彼岸之关系的认识是一种超自然的认识，它由于能够促成导致拯救的信仰，因而虽然本身不以诺斯命名，其实却是广义上的诺斯。因此凡承认未知神与宇宙神对立、人受宇宙神压迫因而需要依靠一种异在的力量从此世解救出来的学说都具有显著的

〔1〕 Adolf von Harnack，“Introduction”，in *Marcion*：*Das Evangelium vom fremden Gott*.

诺斯替特征，在这个历史环境中任何承认这类学说的人都应该算作是诺斯替派，不只是就分门别类的角度，而是就宽泛的诺斯替观念确实塑造了他的思想这个意义上而言，凡承认这些观念的人都应该算是诺斯替派。然而，这个把马克安如此强有力地与诺斯替的总潮流联系起来的关于“异在”的观念，在他的学说中获得了一个全新的转向。

以最简要的话来说，马克安福音是“关于一位异乡的善的神，即耶稣基督的父，他把受苦的人类从深重的束缚中拯救到永生，然而对他而言，人类是完全的陌生人”。有关这位真神的异在性的观念，马克安在总体上是与主流诺斯替主义相一致的；但是他的这位真神甚至于异在于他所要拯救的对象，人们甚至于在灵魂或灵上对他而言也是陌生人，这一点却完全是属于马克安自己的独特之处。这实际上取消了诺斯替宗教中的一个基本要旨：人们对这个世界而言是陌生人，因此他们被提升到神国中乃是回到真正的家乡。在马克安看来，人的整个构造如同所有的自然物一样是世界神的创造物，在基督到来之前，是他的合法的不受限制的财产，肉体与灵魂，都是如此。[1] **人通过基督得救不是重返父母老屋，而是一个美妙的异域向他们敞开大门，成为他们的家园**。因此，人自然不会有哪个部分是异在于这个世界的，而善的神在绝对的意义上是异在于他的，就像异在于受造的万物那样。神与这个现存世界根本没有任何关系，甚至于根本没有诺斯替思辨中普遍认为的神的一部分通过欺骗或暴力被拉入到创造物之中的那种意思。其结果是，不会有谱系或任何类型的历史来联系德穆革与这个善神。德穆革凭他自己的能力成为神，在他所创造的可见宇宙中表现他的本性，他不是作为罪恶，而是作为“公正”构成了善神的

---

〔1〕 马克安接受《创世纪》对造人的描写，结果，在他看来，善神根本就没有插手这件事。

反题。马克安怀着对作为异乡者、作为上界者、作为拯救者神的信仰，感觉到了神的距离，同时也感觉到了神性之乐于助人的力量——这是新宗教之充满慰藉的本质：异乡神已向我们走来，他较之世界连同其神，较之我们的心更加伟大。

从诺斯替主义的类型学的划分来看，由于马克安强调异乡神与创造主德穆革之间的绝然对立，应该归属于伊朗类型的绝对二元论的诺斯替主义。在基督教内部，马克安派被定为异端，然而以这种或那种方式，马克安主义的“异在上帝”的神学一直到了今天还是基督教里面的一个问题，[1]而且在远离一切教义之争的地方，马克安关于新的、异乡之神的信息还将继续地拨动人们的心弦。

〔1〕参刘小枫，《从马克安到科耶夫》中的“马克安显灵”一节。其中有一段话清楚地阐明了马克安精神的实质：“（布洛赫）在晚年的《基督教的无神论》中，《乌托邦之灵》首次提到的马克安所谓‘异在上帝的福音’被进一步解释为‘基督教中的无神论’、所谓剔除《旧约》中的创世神的无神行动：异在上帝是‘冷峻的冲击’——冲击律法、冲击此世的义、冲击此世的创造主和统治者，耶稣基督的上帝不是创造此世的上帝，对于认信基督的上帝的人来说，这个世界没有神。于是犹太—基督教的身份得按‘出埃及’来辨认，基督教是走出此世‘铁笼’的宗教，而不是在此世中寻求创世主的安慰或向任性暴躁地施赏罚之神讨公道的宗教。”（刘小枫编，《灵知主义与现代性谋杀》，页10—11）

第7章

摩尼教的神话体系

摩尼的体系是唯一一个成为广泛的历史力量的诺斯替思想体系，而建立在它基础之上的宗教，尽管最终衰落了，但仍然必须被列于人类诸主要宗教的行列。〔1〕摩尼教诺斯替主义在长达一千多年的传播过程中，足迹遍及西至西班牙，东至中国的广大地区，实现了摩尼对自己所建立的教会的理想："我希望（摩尼教）要传遍西方与东方。它要在所有城市、所有语言中得到宣扬。我的宗教首先在这一点上就要胜过一切以往的宗教，因为以往的宗教都只是建立在某个地方、某个城市，而我的宗教将要走向所有城市，它的信息要传遍世界上每一个角落。"〔2〕哈德特（R.Haardt）称它为"古代晚期诺斯替主义的最后的逻辑系统化，是具有传教动机的、启示性的普遍宗教"。〔3〕

虽然摩尼教的原始文献有大量的考古发现，〔4〕但是究竟摩尼自己提倡教导的根本体系是什么，这还是一个需要研究的

〔1〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.206.
〔2〕 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.332.
〔3〕 转引自 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.327。
〔4〕 参看本书附录"古代诺斯替主义原始文献概览"。

问题，因为我们所拥有的文献往往只是他的体系在传教过程中为适应伊朗一波斯、基督教与佛教环境而改编的某个具体版本。为了传教的需要，改编原始体系以适应当地的文化传统，这是摩尼教的特征。一般认为摩尼曾经制定一个教义体系，有足够的灵活性可以适应另外的传统与观念。摩尼不认为自己是一个哲学家，而认为自己是一个诺斯替主义的神智学家和先知，他的使命是要把他那个时代的东方宗教传统融合成一个普遍的拯救宗教。出于这个"有意识的混合主义"的目的，他创立了一套强有力的神话体系，具有一个清晰的理论性的基本结构，可以按照不同的文化传统形成不同的诺斯替拯救学说的版本。现代的研究倾向于认为科普特文的摩尼教文献，尤其是《诸章》（*Kephalaia*），最接近于最初的体系。摩尼曾用下面这些话描写了他一生中的大事：

> 在波斯的阿大秀国王时期，我长大并成熟。在那一年，阿大秀……[1] 活的圣灵（Living Paraclete）降临到我，并对我说话。他向我启示了隐藏的奥秘，这奥秘不为诸世界与诸世代所知。这是关于至高与至深的奥秘，他向我启示了光明与黑暗的奥秘，关于由黑暗所挑起的摩擦与大战争的奥秘。他向我启示了光明如何［击退？克服？］黑暗的融合，这个世界如何被安置……他启示给我第一个人亚当形成的奥秘。他教我有关那棵知识树的奥秘，就是亚当吃了它从而开了眼睛的那棵树；关于被派入到这个世界里去拣选教会的那些使徒们的奥秘［即，去建立宗教］……圣灵就这样启示给我一切已经存在以及将要存在之物，一切眼睛看见、耳朵听见与思想想到的东西。通过

［1］ 手稿的情况不足以确定阿大秀在位时期所发生的、用以推断他受到召唤之日期的这个事件。

他，我学会了认识每一样事物，我通过他看到了一切，我成为一个身体与一个灵。[1]

在这个有关摩尼受召唤的自传性记载中，已经简要地包含了摩尼成熟学说中的所有主要论题与教义。他的成熟学说旨在解释整个存在之剧本的“开头、中间阶段与结局”，这三个阶段标明了其学说的三个主要部分：“摩尼学说的基础是最初本原的无限性；中间部分是关于这些本原的融合；结局是光明从黑暗中分离出来。”[2]下面对于摩尼教思想体系的解读与诠析采纳了约纳斯和鲁道夫的叙述框架。[3]

一　摩尼教神话体系解读

（一）两个对立的、无限的最初本原

太初存在着两个互相对立的本原，光明与黑暗、善与恶的本原，它们各自有移涌围绕着。受内在躁乱的驱动，黑暗来到了光明的边界，出于嫉妒向光明开战，从而引起了第二个阶段两个本原之间的融合。

---

〔1〕 *Kephalaia* 1：14：29—15：24.转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.209。

〔2〕 在一个用于教理问答的教义简明纲要中，这个部分以诸如“三个时代的教义”、“三天”或“三个时刻”之类的标题出现，如下面这个例子：“由于我们已经学会了认识真神与神圣的教义，我们认识了……三个时代的教义；……我们知道：(1) 在天地之前是什么样的；我们知道 (2) 为什么神与撒旦会斗争，光明与黑暗如何冥合，是谁创造了天与地；我们还知道 (3) 为什么天与地将最终消失，光明与黑暗将如何彼此分开，以及此后将发生什么。”转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.209, note 4。

〔3〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, pp.210—237；Kurt Rudolph, *Gnosis*: *The Nature & History of Gnosticism*, pp.336—342.

在天与地以及天地之中的万物存在之前，有两个本原，一是善的，另一个是恶的。[1] 两者彼此分离。善的本原居住在光明的所在，被叫做“伟大的父”。在他的外面居住着他的五个斯金纳（Sh'kinas）：[2]智力、知识、意念、审慎、决心。恶的本原被叫做“黑暗之王”，他居住在他的黑暗之土，由他的五个移涌（或“世界”）所围绕，即烟、火、风、水与黑暗。光明的世界毗连在黑暗的世界之上，两者之间没有分隔的墙。[3]

这就是摩尼教学说的“基础”，摩尼学说中的一切描述都是从这两个最初本原之间的对立开始的。这两个王国在过去是永恒并存的：它们没有起源，它们自己就是起源，虽然有时候据说撒旦作为黑暗的人格化身是由它的先存元素繁殖出来的。[4]但不管怎么说，这两个王国就是这样完全没有联系地并存着，光明根本没有要把黑暗当作挑战，它不想别的什么，只是想保持这种分离状态，既没有出于好心也没有出于野心去照亮它的对立面。因为黑暗是它自己的命运，就该让它成就自己的本性，光明也要成就自己的本性。光明只想为自己而照耀，不是为了缺乏光明者而照耀，按它自己的意愿可以不受试探地延续到永恒。

---

〔1〕“natures”也作“本原”（principles），“本质”（substances），“存在”（beings），“根”（roots）。在琐罗亚斯德教的《伽泰》（*Gathas*）中称为“两个最初的灵”、“孪生子”。《伽泰》是指《波斯古经》（*Avesta*）十七章赞歌中的任何一章。

〔2〕Sh'kina（斯金那）：光明存在物（如生命、单个的乌特拉）的“居所”，曼达派最常使用它的字面意义，作为像居所一样围绕着这些存在物的光明氛围，隐含有荣耀的意思；但有时候在犹太思辨中也获得了拟人化的意义，摩尼教的斯金那等价于“移涌”，是围绕着最高神的拟人化的能量。在非叙利亚文的资料中，他们也被叫做“神的成员”，还叫做“能量”与“移涌们”。

〔3〕这是约纳斯汇编的摩尼教关于两个相互对立的最初本原的文本，见 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.210。

〔4〕基督教把这样一种说法列为摩尼教的学说而加以宣誓弃绝：“魔鬼是从黑暗的世界中繁殖出来的”，与此相对立的说法是属于基督教教会的：“他是由神造出来的一个善的天使，只是后来因为他自己的故执而变成了魔鬼。”

如果这种二元分裂对于光明来说是正常的、满意的状态，那么，命运的启动就不会是自上而下，而只能是自下而上。因此开端不是在高处，而是在深处。深处的原始启动迫使高处失去宁静。是什么引起黑暗上升并与光明作战呢？从外在的机缘来看，乃是黑暗对一直不为他所知的光明的知觉。为了达到这样一种知觉，黑暗首先必须达到他的外部界限，而这又是他的内部战争的过程经过一些时日才推进到的，他的成员的破坏性情感不停地进行着这种内部战争。由于黑暗的本性是憎恨与纷争，他必须针对自己成就这种本性，直到与光明相遇，有了外在的更好的斗争对象为止：

> 黑暗分裂自身——树与果分离，果与树分离。纷争与苦涩是他的各组成部分的本性，温和宁静是异在于他们的，他们充满了各种恶毒，每一个都摧毁与之邻近者。
>
> 然而正是他们的混乱才给了他们上升到光明世界的机会。因为，确实，死亡之树的这些成员在一开始甚至并不互相认识。每一个都只意识到自己，除了他自己的声音以及自己眼前的所见，其余的一无所知。只有当其中的一个发出尖叫，他们才会听到他，猛然地朝向那个声音。
>
> 就这样他们兴奋起来，相互刺激，打了起来，彼此吞吃，他们不停地用力彼此挤压，直到他们最终见到了光明。因为在战争的过程中，他们有一些推着，有一些被挤着，来到了光明的边界，当他们看到了光明——这是光辉而奇妙的景象，远胜于他们自己——这景象令他们快乐，他们为之惊叹；于是他们集合起来——黑暗的所有物质——商议如何才能与光明冥合起来。但是由于他们的心思混乱，他们没有看到强大有力的神居住在那儿。于是他们努力升向高处，因为从来没有善与神的知识到他们这儿来。就这样，在无知的情况下，他们出于对这些蒙福诸世

界之奇观的欲望而对他抛去了疯狂的一瞥，他们以为他会变成他们的了。他们被自己里面的情感弄昏了头脑，现在想用他们所有的力气与他战斗，就为了要把他带入到他们的能量里面，用他们自己的黑暗与光明相混合。他们联合了整个黑暗的物质，用他们无数的力量一起站起来，出于对更好者的欲望而展开了攻击。他们联合起来一起攻击，可以说，他们并不知道他们的对手，因为他们从未听说过神。[1]

黑暗自相残杀的纷争不可避免地导致了他看见光明，对光明的知觉激起了黑暗的嫉妒、贪心与憎恨，从而挑起了他对光明世界的侵犯，他的这些分崩离析了的力量可怕地重新联合起来。一开始，他的冲撞是盲目而混乱的，但是随着战争的进行，他发展出了邪恶的智力，在后来的造人与创造性繁殖的机制中达到了恶魔般的天才：这一切都是为了拥有并保持光明，逃脱他自己这一帮子的丑恶。因为憎恨悖论性地把对受嫉妒者的优越性的认识与欲望混合起来，从而同时也是黑暗从更好者的角度产生的自我憎恨。[2]

（二）对立本原之间的融合与分离

黑暗的进攻迫使光明进行了三次创造：创造原人去战斗；创造活灵救出原人，造出宇宙去解救灵魂；创造信使让宇宙运转。黑暗创造了人，把剩余的光明放在人里面，这又使得派遣光辉的

〔1〕这段话汇编了塞维鲁、塞奥多洛特与提多的资料，见 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.213。

〔2〕再参照曼达派一个相平行的例子："黑暗之王在光明与黑暗的交界之处远远地见到了光明，就像是火燃烧在高山之巅，就像星星闪烁在天穹……他在心里思量，陷入一阵狂热之中……说：'如果真有这样一个世界，这黑暗的居所对于我算得了什么呢？……我要上升到那光辉的土地，与它的王展开战斗。'" 见 M. Lidzbarski (tr.), *Ginza*, p.279。

耶稣到亚当那儿去成为必要。由于亚当受诱惑，光明随着人类的繁殖进一步消散，于是"耶稣"的使命延伸到了人类历史之中。

第一阶段：光明之神创造的第一个神圣人物是"原人"，他带着他的五个儿子去抵抗黑暗的进攻，结果战败，光明的五个部分与黑暗的五个部分混合起来，从而使光明之神卷入到了长期的拯救活动之中。

> 当黑暗之王准备上升到光明之所时，恐慌就传遍了五个斯金纳。于是伟大的父就思量并说道：
> 我的移涌们，五个斯金纳，
> 我一个也不会派他们去作战，
> 因为我创造他们是为了和平与幸福。
> 我将亲自前往，
> 与敌人展开战斗。(Theodore bar Konai)

但是，光明世界没有能力从事战争，他没有能力做任何伤害的事：

> 神没有任何的恶可以用于惩戒物质，因为在神的屋子里没有任何罪恶东西。他既没有燃烧之火可以发出闪电雷鸣，也没有令人窒息的水可以造成洪水泛滥，也没有锋利的铁以及任何其他武器；他所拥有的一切只是光明与高贵的本质，他无法伤害邪恶者。[1]

---

〔1〕按照塞维鲁与塞奥多洛特的资料编辑。这个关于光明世界之和平的极端观念有时候会导致这样的版本，即由神所召唤出来与黑暗力量对抗的新的神圣实体，在刚创造出来之时就不是为了战斗，而是为了拯救的，在这样的版本中它被叫做灵魂(Soul)，而不是叫做原人，后者是一个战斗人物。希腊的扬布里科（Simplicius）在这一点上指责摩尼教的神是懦弱的神。光明不能以自己的武器与黑暗或灵性的野蛮力量相遇，而只能通过迂回的方式胜过它。

神为了与侵略者相遇不得不创造出一个特殊的“创造物”以代表他自己——因为这就是“我要亲自前往”的含义，而且，为了回应这个神圣实体随后所遭遇的命运，从至高源泉中又进一步繁殖出神圣人物。这是诺斯替主义有关流溢的普遍原则，在此，这个原则与一个引起流溢的外在的而非内在的必然性的观念结合起来了。

> 伟大的父产生了生命之母[1]，生命之母产生了原人，原人生了他的五个儿子，他带着这些儿子就如同披上盔甲。父命令他与黑暗战斗。于是原人以五样东西武装自己，就是他生的五个儿子：微风、气流、光、水、火。他把它们当作自己的武器……[我们略过了他如何一件一件地披上这些元素，最后拿起火当矛与盾]然后迅速地从天堂下沉，一直来到与战场毗邻地区的边界。在他前面有一个天使开路，在原人面前铺展光明。[2]

这“第一次创造”在神圣历史的一开始就产生了这个体系中核心的拯救人物：原人（Primal Man，Urmensch）[在伊朗版本中，这个人物叫奥尔穆兹德（Ohrmazd）]。他创造出来是为了维护光明世界的和平，为光明世界而战，由于他的战败，他让神卷入到了旷日持久的拯救工作之中，世界的创造就是作为拯救工作的一部分而产生的。原人穿在身上作为武器的五种光明元素是神的五种原初实体即斯金纳的更笨拙的代表；尽管他们有着相当物质性的名字，但正如后来变得很清楚的那样，他们是灵性的力量，是宇宙中一切“灵魂”的开端。

---

〔1〕这位“生命之母”（Mother of the living）也叫“伟大的灵”（Great Spirit）或“所费娅”（Sophia）。

〔2〕按照西奥多·包·凯南与En-Nadim汇编。

首魔也带了他的五个族类，即烟、燃烧的火、黑暗、灼热的风、雾，用它们把自己武装起来，去对抗原人。当黑暗之王看到了原人的光明时，他寻思道："我在远处寻求者原来就在近旁。"在他们彼此斗了很长时间之后，首魔战胜了原人。于是原人把自己与他的五个儿子当作食物给了黑暗五子，就像一个人在蛋糕中混入了致命的毒药给仇敌吃。首魔吞噬了一部分光明［即他的五个儿子］，同时让自己的族类与元素把他团团围住。随着黑暗之子吞吃他们，这五个光辉的神就被剥夺了领悟力，由于黑暗之子的毒药，他们就变得像被疯狗或蛇咬伤的人。光明的五个部分与黑暗的五个部分混合起来。[1]

至此，形而上学的兴趣就转移到"五个神"上面来了，原人的武装或护卫者是在他的失败中卷入最深的牺牲品：

从五种元素，奥尔穆兹德神的卫兵那里，他拿来了当作战利品的失败灵魂，并把他们囚禁在污秽之中。由于他已经把他们弄得又聋又盲，他们变得失去意识，糊里糊涂，以至于一开始弄不清自己的真正来源。[2]

原人的"武装"所遭受之命运极其重要：从它的质料产生了我们的灵魂，我们的处境是它所遭遇之命运造成的后果。这在赫格摩尼斯的《阿克来行传》中得到了最为简洁的陈述："黑暗的阿其翁吃掉了他的武装——就是灵魂。"这个等式是这个体系的核心观点之一。

吞噬对吞噬者也发生了影响。它不仅使黑暗偏离了原来的

〔1〕根据西奥多·包·凯南与 En-Nadim 汇编。
〔2〕Salemann。转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.219。

目标，即光明世界本身，而且那些吞进去的质料也在他里面像催眠的毒药那样发生作用，或是使他的欲望得到了满足，或是使他的欲望变得迟钝，黑暗就这样停止了他的攻击。这两种质料对于彼此都是毒药，在有些版本中，原人不是被击败的，而是出于对这种效果的预期自愿地让自己被黑暗吞噬掉的。总之，灵魂向黑暗投降不仅使光明世界避开了所受的直接威胁，而且在同时也提供了最终征服黑暗的途径。前一种短期目标表达在“引诱物”或“催眠的毒药”的观念中；后一种策略（牺牲是一个策略，尽管神是被逼的）的长期目标在于这样一个观念，即最终的再次分离意味着“黑暗”的死亡，也就是他最后重归于无能。

第二阶段：光明之神创造了第二个神圣人物“活灵”，他用召唤拯救了原人，又从光明与黑暗的混合物中创造出宏观宇宙，把一部分光明从黑暗中分离出来，但其余的光明仍然羁留在宇宙之中。

光明的使者——原人与他的五重装备（灵魂）——虽然成功地阻止了敌人，却被黑暗俘获，“受到强力的压迫”，变得麻木，失去了意识，为了分出已经被混合者，“神因此被迫创造世界”。

> 原人恢复了意识，向伟大的父作了七次祈祷。父听到了他的祈祷，就作为第二次创造产生了诸光明的朋友，诸光明的朋友又产生了伟大的建筑师（great architect），伟大的建筑师又产生了**活灵**（Living Spirit）。活灵引出了他的五个儿子［每一个分别来源于神的五种灵性本质，我们略去了他们的名字］。他们让自己前往黑暗之土，从边界向深处地狱的深渊中张望，发现原人淹没在黑暗里面，与他在一起的还有他的五个儿子。于是活灵大声召唤，他的声音变得像一柄锋利的剑，脱去了原人的躯体。他对他

说："让平安临到你，邪恶者之中的善者，黑暗之中的光明者，居住在狂怒的野兽们中间的神，这些野兽不知道他的光荣。"

原人对此作答，并说道："来吧，为了那死去的人的平安，来吧，宁静与和平的宝藏！"接着又进一步对他说："光明之子们在他们的城中，与我们的诸父们在一起好吗？"

这召唤对他说：他们都很好。于是召唤与应答彼此结合起来，上升到生命之母与活灵那儿去。活灵穿上了召唤，生命之母穿上了应答，她的爱子。活灵下降到原人那里，向他伸出了右手，把他从地狱质料中解放出来，随着上升再次成为神。但是他留下了灵魂［因为这部分光明太彻底地与黑暗冥合起来了］。[1]

原人自己就这样在世界开端之前得到了解放与恢复，但是他的五个儿子或者说"灵魂"仍然失散在物质之中。为了这些丧失了的、被彻底淹没的部分，不得不创造出宇宙，作为一个伟大的机制去分出这些光明。

作为第一步，活灵与他的随行诸神从黑暗的主体材料中分离出"混合物"。接着"光明之王命令他去创造目前这个世界，并要求从这些混合的部分中创造出来，以便把那些光明的部分从黑暗的部分中解放出来"。为此，那些吸收了光明（从而变得虚弱）的阿其翁们遭到了征服，并且从他们的皮肤与残骸中造出了天与地。由活灵的五个儿子来维护这个宇宙秩序，每个儿子分别保护宇宙的一个部分，包括十个天穹和八个地层。尽管据说阿其翁们被束缚在天穹，（还是牢牢地钉在那形

〔1〕 根据 Theodore bar Konai、Hegemonius 与 En-Nadim 汇编。

成了天的伸展的皮肤上?）也尽管据说地与山是由他们的肉与骨头形成的，但是接下来的事件清楚地说明，这一切并不意味着他们已经失去了邪灵的生命力，也不意味着黑暗在总体上失去了行动的能量。但是摩尼教的悲观主义在此设计出了对这个世界的否定性看法的极端想像性的表达：我们周围的自然，其一切组成部分都是来自于罪恶能量不纯洁的尸体。[1]正如一份波斯摩尼教的文本简要地说明的那样："这个世界是为首的阿里曼（Arch-Ahriman）的化身。"它也是黑暗能量的监狱，这些黑暗能量现在被囚禁在它的范围之中；它也是灵魂得以重新净化的地方：

> 他把深渊的所有能量都分布在十层天与八层地之中，他把他们关闭在这个世界（宇宙）里面，他把它变成了一切黑暗能量的监狱。它也是被他们所吞没的那些灵魂在其中得到净化的所在。[2]

至此，被吞没的那部分至少已经变得迟钝的光明，从物质中分离出来，[3]从实在的意义上得到净化从而变"轻"，其中最纯洁的部分形成了太阳与月亮这两只"船"，其余的部分形成了恒星。在这个阶段，宏观宇宙是静止的，只有一小部分光明通过它的构造得到拯救，"所有其余的部分仍然处于受囚禁、受压迫、麻木的状态之中"，天上者为此而哀伤，为了拯救这些残余的光明，必须让这个静止的宇宙转动起来。

第三阶段：光明之神创造了第三个神圣人物"信使"，他启动了持续不断地把光明从黑暗中净化出来的宇宙机械，又以

〔1〕 F. Cumont, *Recherches sur le Manichees*, Brussels, 1912, p.26.

〔2〕 *A Manichaean Psalm-book*, 223.10.25—29.

〔3〕 以一种奇怪的策略，后面再次出现的时候我们将加以描述。

色相引诱阿其翁释放光明，把纯粹的光明运到光明王国，残余的混合物形成了植物与动物。黑暗为了抵制宇宙机械的持续分离作用，创造了亚当与夏娃，把剩余的光明全部灌注在他们里面，他们繁殖后代导致光明的进一步消散，从此光明与黑暗之间的斗争就集中在人身上了。于是光明之神派“光辉的耶稣”进入到人类历史之中去启迪人类，让每一个人觉醒，直到光明全部被拯救。

> 然后生命之母、原人与活灵在祈祷中升起，向伟大的父恳求："创造一个新的神，吩咐他去看魔鬼的地牢，让他为太阳与月亮建立每年的循环与保护的随从，让他成为一个解放者与拯救者，去解救神的光辉，他们从万物存在的开端之时起就被阿里曼，即魔鬼们殴打，被他们囚禁至今，也去解救滞留在天与地的宇宙之中的光辉，他们在那里受苦，还要让他为风、水、火准备一条通往至高处的道路。"伟大的父听了他们的恳求，作为第三次创造产生了**信使（Messenger）**。信使生了12位处女（从她们的名字来看是拟人化了的美德与神圣属性），用她们设置了一个有12个叶片的机械。[1]

信使让自己前往光明之船，这是一直到现在为止都处于静止的船，他让这些船运动起来，并启动了各层面的旋转，像挤牛奶那样把光明从混合物中分离出来，装上月亮，等到满月的时候，把装满了的光明转移到太阳上，于是满月又成了新月去装挤出来的光明。这个旋转成为拯救之宇宙过程的运输工具，

---

[1] Zodiac（圆盘），可以想像为一种水轮。整个段落汇编自 Theodore bar Konai、Hegemonius 与吐鲁番残篇，后者提供了祈祷的文本。F.C.Andreas & W.Hemming, *Mittel-iranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, vols1—2, Sitz. Ber.Ak.Wiss.Berlin, 1932; 1933.p.179f.

不同于通过人的心思起作用的媒介，因为它是作为一种机械发挥作用，把陷在自然中的光明分离出来并向上运输。

另外，信使还尝试了一条更为简捷的道路：

> 随着船只的移动来到了诸天的中部，信使就显示了他自己的裸体，阳性与阴性的裸体，从而变得能为所有的阿其翁们所见。看到了信使在各形体中的美丽，所有的阿其翁都怀着对他的欲望激动起来，阳性的阿其翁们因为他的阴性裸体而激动，而阴性阿其翁则为他的阳性裸体而激动。在炽烈的色欲之中，他们射出了他们所吞吃的五个光辉之神的光明（Bar Konai）。

光明以这样一种奇特的自然主义的方式从他的束缚者那里释放出来，逃脱的光明由光明的天使所接收、净化，并装在“船上”准备运到他的故国去。但是信使的无把握计策所取得的成功也是有双重结果的，因为也有同等数量的黑暗质料（“罪”）与光明一起逃脱阿其翁，与光明混合在一起，也想进入到信使的船只里面。认识到了这一点，信使就再一次把自己的形体隐蔽起来，并尽可能地识别射出来的混合物。在更为纯净的部分向上升的同时，那些受污染的部分，就是与罪过于紧密地结合在一起的部分降落到地上去了，这些混合的质料在那儿就形成了**植物世界**。因此，所有植物，“谷、茎以及所有的根与树都是黑暗的创造物，而不是神的创造物，神就是被束缚在这些形体与各类事物之中的”。与此相似，黑暗的女儿们在看到信使时流产而生下了**动物世界**，其中也囚禁着光明的质料。[1]

信使形体的短暂显现又导致了那些光明以新的方式被囚

〔1〕 这个段落的资料来源是西奥多·包·凯南与奥古斯丁。

禁，还启发了黑暗用以保守他受威胁的战利品的最后的、也是最有效的一种方法，即把他捆绑在最适当的形体之中。这种形体就是信使所显示的阳性和阴性的裸体形象。[1] 黑暗之王预料到，天体旋转的持续分离作用会让他最终丧失所有的光明，就按照信使的阳性和阴性形象造出了**亚当与夏娃**，并把他手头所剩下来的所有光明全都灌注到他们里面。从此以后，光明与黑暗之间的斗争就集中在人身上了，人成了主要的追求目标，同时也成了两个敌对势力的战场。双方把几乎所有的赌注都放在他身上了：光明的赌注是他自己的恢复，黑暗的赌注是他自己的生死存亡。**此后的一切事件都将取决于人的命运**。这是摩尼宗教的形而上学核心，把个人的行为与命运提升到了历史总体存在中的绝对重要地位。

创造夏娃有一个特别的目的。由于她更彻底地臣服于魔鬼，从而成了他们对付亚当的手段：“他们把他们的色欲给了她，让她去引诱亚当。”——这种诱惑不仅导致性欲，而且还会通过性欲而导致生殖，这是撒旦的策略中最可怕的诡计。因为它不仅会无限地延长对光明的束缚，而且还会通过繁殖使光明消散，使得拯救的工作变得无限困难，因为其唯一途径是要去唤醒每一个个体灵魂。因此，对于黑暗而言，一切在于引诱亚当，而对于天上者而言，他们的一切在于及时地唤醒亚当，以防止他受到诱惑。

> 当五位天使看到神的光明在污秽之中，他们就向善消息的信使、光明之母与活灵乞求，要他们派某个人到这个最初的创造物那里，去把他解脱、拯救出来，向他启示知识与正义，并把他从魔鬼那里解放出来。于是他

[1] 这也是一个广为流传的诺斯替主题：阿其翁们伪造神。

们就派了耶稣。**光辉的耶稣**（Luminous Jesus）向无辜的亚当走去……

这里的耶稣是肩负着启示人类使命的神，是信使的一个更具体化的实体或流溢，他的使命是面向所有被俘的光明，并继续进行人的创造。正是耶稣让亚当吃了知识树上的果实，这一点解释了何以基督教徒指责摩尼教徒把基督等同于天堂里的蛇。这个神圣人物是一个**受拯救的拯救者**：他是人类历史上一切启示活动的源泉，同时也是所有混入到物质之中的光明的拟人化。对基督这个人物的原创性的、深刻的诠释是摩尼教信经中的重要篇章，并以关于**耶稣·帕梯比利**（Jesus Patibilis）的教义而闻名，耶稣·帕梯比利是"易感动的耶稣"，他"悬挂在每一棵树上"，"在端上来的每一个盘子中"，"每一天都出生、受难并死去"。他弥散在一切创造物之中，但是他的最真正的王国与化身似乎是植物世界，也即最被动的、唯一无辜的生命形式。[1]然而他的本性中也有积极的一面，他是来自上界的超世俗心灵（Nous，挪斯），来解放这些被俘的质料，坚持不懈地在弥散状态中聚集他们，也即聚集他自己，直到这个世界的终结。

有一个诗篇优美地描写了这位受拯救的拯救者的形象：

来到我这儿吧，我的同胞、光明、我的指引者……

自从我进入到黑暗之中，我就喝了水……我在不属于我的重负之下苦撑着。

〔1〕"什么是'被屠杀的灵魂，在敌人中被杀、受压迫、受谋害'？——所谓'被屠杀、杀戮、压迫、谋害的灵魂'就是水果、黄瓜与种子中的［生命］力，它被打、被摘、被撕成碎片，成为肉体世界的营养。还有树木，当晒干的时候，衣服，在变旧之后，都将死亡：它们也是'被谋害、被屠杀的灵魂'之总体中的一部分。"（*Kephalaia* p.176，178）

我在我的敌人们之中，野兽们包围着我；我所承受的重负是属于诸能量与诸天使的。

他们燃烧着烈怒，他们站起来反对我……

物质和她的儿子们在他们之间把我分割，他们让我在他们的火里焚烧，他们给我一副苦像。

我混在陌生人中间，他们不认识我；他们品尝我的甜美，他们想让我与他们在一起。

我对他们来说是生命，但是他们对我来说是死亡；我在他们下面苦撑着，他们穿上我，就像是他们身上的衣袍。

我在万物之中，我支撑着诸天，我是泉水，我支持着大地，我是光明照耀着，带给诸灵魂以快乐。

我是这个世界的生命：我是所有树里面的滋汁，我是物质的儿子们下面的甘甜之水……

我支撑着这些事物，直到我完成了我父的意愿；第一个人是我的父，我执行了他的意愿。

看哪，我征服了黑暗；看哪，我熄灭了源泉之火；随着天穹快速地旋转，太阳接收提炼了的生命。

啊灵魂，举目向上望，沉思你的束缚……看哪，你的父们在召唤你。

去乘上光明之船，收下你光荣的花环，回到你的祖国，与所有的移涌们同欢乐。[1]

耶稣对亚当的启示还包括了一条警告，要他不要接近夏娃。亚当一开始服从了，但是在魔鬼们的促使下，他后来被她所诱惑，从而开始了生殖之链，也就是黑暗王国在时间上的长存。这就使得启示的时间性历史成为必要，与宗教理解的历史

〔1〕 *A Manichaean Psalm-book*, 246.54.9—55.13.

进步相适应，光辉的耶稣的最初启示经由佛陀、琐罗亚斯德、历史上的耶稣，一直到摩尼自己，周期性地被重复，一再地得到更新。

> 在一个接一个的世代里，神的使徒们从未停止过把智慧与工作带到这儿来。因此，他们在一个时代里的到来[即智慧与工作的到来]是通过使徒佛陀进入到印度的国家；在另一个时代，是通过琐罗亚斯德进入到波斯；在另一个时代里，通过耶稣进入西方。在那以后，在这最后一个时代里，启示到来了，这预言是通过我自己，摩尼，真神的使徒，来到了巴比伦。〔1〕

在这个先知学中，摩尼采用了一个更古老的诺斯替学说，这个学说在伪克来门（Psueudo-Clementines）那里得到至为清晰的阐述：一个“真正的信使，从世界的开端之时，就变换着他的形式与名字，历经这个世代，直至他自己的时间，因他的辛劳而蒙神怜悯的拣选，获得永恒的安息”。〔2〕

当回顾宇宙起源时，我们会发现以下的划分。三次“创造”是黑暗的攻击对神的逼迫所致的结果：创造原人是为战斗与牺牲；创造活灵（也叫德穆革）是为了解放战士，由于没有完成这个任务，就从混合质料中造出了宇宙；创造信使（也叫第三位信使）是为了让宇宙运转，并解放寓于其中的光明。这第三个使命由于黑暗创造了人而被抵消，这又使得派遣光辉的耶稣到亚当那儿去成为必要。通过亚当的受诱惑及其随之而来的繁殖的事实，这个剧本与“耶稣”的使命一起延伸到了人类历史之中。这个世界的历史从字面的狭隘意义上说，作为一个

〔1〕 转引自 Jonas, *Gnostic Religion*, p.230.

〔2〕 *Manichaische Homilien*, 3.20 (H.J.Polotsky [ed.and tr.], Stuttgart, 1934).

整体属于神圣历史的一个部分，这个神圣历史以信使之流溢为代表：在人类宗教史上作启示之神的乃是他的变换的位格，即，一开始是为了启示亚当的“耶稣”，在高潮时是启示摩尼的圣灵（Paraclete），在历史的最终结局时是伟大的意念（Great Thought）。现在我们来看这个最终结局。

（三）最终结局：光明全部从黑暗中拯救出来

通过宇宙旋转的分离作用与耶稣在历史中的召唤，宇宙中的光明持续地升入到光明世界，当全部光明都从黑暗中解脱出来之后，光明世界得到恢复，而黑暗世界归于死寂。

> 光明的这些部分的解放、分离、净化得到了赞美、圣化、纯洁的语言与虔诚的工作的促进。光明的部分［即死者的灵魂］通过黎明的支柱上升到月亮的层面，月亮从月初到月中不断地接受他们，从而丰盈直至满月，然后带领他们到太阳那里去，一直到月末，随着逐步地减轻负担，它也随之变亏。就这样，这个渡船一再地装满又卸空，而太阳则把光明转移到它上面的赞美世界的光明里去，它在那个世界里继续行进，直至达到最高、最纯的光明。太阳不停地这样做，直至再没有光明的部分留在这个世界里，只有一小部分由于被牢固地捆绑，以至于太阳与月亮无法解开它［最后的大火会解放这个部分］。[1]

世界历史就是这样一个光明持续地得到解放的进程，宇宙的一切安排，像历史中的所有事件那样，都是从这样的观点来

---

〔1〕根据 Shahrastani、En-Nadim 与 Hegemonius 汇编。

加以理解的。历史中的拯救工具是使徒们的召唤，使徒们是“诸教会”（宗教）的奠定者，具有唤醒、教导与圣化的功能。宇宙的拯救工具是宇宙的旋转，尤其是太阳的旋转，“围绕着诸天旋转，用它的光线收集神的成员，甚至赛过一个缝工”。也就是说，太阳作为一个自然过程，自动地提取、吸引并净化来自物质的光明，就像一艘船那样把它运到罗盘之轮，罗盘之轮的旋转又把它带入到光明世界。[1]

在这个宇宙景象中有某种不可否认的雄伟壮丽，对于摩尼教徒来说它是如此令人信服，以至于他们可以说：“这是盲人也明白的事。”我们很难认同这一点，但是我们可以毫不困难地承认——月亮随着运输灵魂而盈亏、太阳不断地分离与提纯神圣的光明、一个罗盘像水轮那样不停地汲取并向上运输——这个意象有着令人着迷的品质，它赋予宇宙秩序以宗教意义，这种宗教意义为其余诺斯替体系中邪恶的“诸天体”所缺乏。

在这个时间、召唤与旋转的进程中，光明的所有部分不停息地上升，攀登到高处，而黑暗的部分则不停地下降，沉入到深渊，直至彼此从对方中分离出来，混合消失，复合物瓦解，彼此都回到完整，回到他自己的世界。当最紧密地冥合在一起的残余物也发生此事时，“信使显示了自己的形象，支持大地的天使扔掉了他的重负，来自宇宙之外的大火摧毁并焚烧了整个世界，并不停地燃烧，直至留在创造物之中的最后一部分光明也得到释放”。[2]

关于这最后的结局，有时候可以简单地说：“这两种事物最终得到了恢复，阿其翁们从此将居住在他们的下界，而父把属于自己的收回了自身，从此居住在上界。”（Hegemonius）其真实的理念是：黑暗的能量，尽管不是黑暗自身，将永远地

〔1〕 这个概念的“天文学”细节在不同资料中有多种不同的构想。
〔2〕 据 Hegemonius [=Ephipanius] 与 En-Nadim 汇编。

被毁灭，与最初野蛮的骚乱相比，现在是处于一片死寂。经过一个很长的历程，光明最初的牺牲得到回报，并达到了他的目标："光明从此安全了，不会再受黑暗的伤害。"(En-Nadim)《摩尼教诗书》中的一个段落提供了一个合适的结尾：

> 在最后，当宇宙瓦解，生命的意念将聚集自身，并将按照最后的塑像 (Last Statue) 的形状塑造他的灵魂 [即他自己]。他的网是活灵，因为他用他的灵捕捉光明以及万物之中的生命，并用他们建造自己的身体。
>
> 召唤与听见，来到混合元素之中的伟大意念……并寂静地站在那儿……直到那时候……当他醒来站在大火之中，把他自己的灵魂集中到自己身上，并以这最后的塑像的形状塑造自己。你会发现他把他自己身上与他相异的不纯之物扫除并丢弃，却把万物之中的生命与光明收集起来，以之建造他的身体。然后当这最后的塑像在他的所有成员中得到成全，他就将逃脱，通过活灵，他的父，超升到这场大战争之上，他的父来了……把他的成员抓出……瓦解与万物的终结。
>
> 死亡的顾问，所有的黑暗，他也想聚集自身，造一个他自己的形象……
>
> 活灵过一会就要来了……他将解救光明。但是死亡的顾问，黑暗，他要关闭为他而造的居所，为了永远地捆绑他。除了这个，再没有另外的方法可以把敌人捆住了；他将不为光明所接收，因为他对于光明而言是个陌生人；他也不能被留在他自己的黑暗国土上，以免他再发起一场规模比第一次更大的战争。
>
> 一个新的移涌将被建立，以取代这个行将瓦解的世界，光明的能量在里面统治，因为他们完全地执行并完成

了父的意愿，他们已经征服了受憎恨者……

这就是摩尼的知识，让我们敬拜他，祝福他。[1]

二 诠释：光明与黑暗

下面，我们来注意上述神话体系中的三个概念。

第一个概念：太初的黑暗，即物质。这个概念在希腊文的资料中是用Hyle（物质）这个术语来表示的，这个希腊词甚至被用于摩尼教学说的叙利亚文与拉丁文译本中，摩尼自己也用这个希腊术语来表示恶的本原。在摩尼教的神话体系中，“物质”或“黑暗”总是起一个神话人物的作用，而不是一个哲学概念。波斯的摩尼教追随他们的琐罗亚斯德教传统，把人格化的黑暗叫做阿里曼（Ahriman），在阿拉伯的资料中叫做首魔（Arch-Devil）或伊比里斯（Iblis）（希腊词diabolos的变形）。物质不仅被人格化，而且它还具有它自己的积极的属灵性质，离开了这种性质它就不可能是“恶”：积极的恶才是它的本质，它不是消极的物质性，不只是因为丧失，即缺乏善而“坏”。由此我们理解了表面上的困难：黑暗既被叫做“物质”同时也被叫做“非物质的、理智性的”；并且据说这物质“曾经获得了意念的功能”。[2]摩尼赋予这个物质概念以能量、运动以及自身的奋斗，只是它的运动是恶的运动，与神的运动有所不同，它的运动是“混乱的运动”，它的奋斗是“邪恶的欲望”，它的能量则以“黑暗的燃烧之火”为象征。物质在这里

[1] 转引自Jonas, *Gnostic Religion*, p.235。

[2] 参塞特派的古老教义：“然而，黑暗不是没有理解力的，而是相当知道并且意识到，如果光明从黑暗中退出，它就会变得贫瘠、黑暗、无力、懒散、虚弱。因此它用尽了它的一切计谋与聪明，强行留住光明［等等］。”（Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, 5.19.6）

远非哲学家的被动的基质，与其对应的黑暗甚至是两个对立本原中最初的积极本原，光明在其宁静状态中只是由于黑暗的最初攻击才被迫进入活动状态的。

摩尼相信，光明是不变的，光明在自足状态中不会形成生成的动机，他把存在的深刻分裂作为自然状态加以接受，只要黑暗仅仅运动在自身之中，他就允许黑暗存在于他自身的范围内，光明的这种自足性显示了摩尼教与基督教在情趣上的深刻差异，[1]也显示了它不同于埃及—叙利亚类型的诺斯替主义，后者让向下的运动始自于光明自身，从而让光明对既成的二元状态负责。在摩尼的这种信念之中有一种贵族气，保存了伊朗宗教的某些原始精神。受到威胁的光明后来回应必然到来的战争，承受失败与牺牲之前景，在他所取的态度之中还幸存着古老的伊朗二元论中的勇敢精神，只是换上了诺斯替主义反宇宙的形式。

黑暗对光明的进犯是出于“对更好者的欲望”，这就使得伊朗观念与希腊观念之间的简明对照成为可能。在柏拉图的《会饮篇》（*Symposium*）中，正是亏缺者对更好者的情欲才激起了万物参与不朽的努力。就人而言，这是他追求知识与完美的重要动力。在摩尼教的背景中，黑暗“对于更好者的欲望”却被视为邪恶的傲慢与有罪的欲望，这就指明，分隔这个

---

[1] 塞维鲁的第123篇布道文讨论了摩尼的学说：“生命树”（光明的世界）谨慎地隐藏了它的“果实”（它的光与善），并把它自己包裹在它的荣光中，“以免引起罪恶之树的欲望”，他以柏拉图的精神对这种学说加以反对，认为善神最好是要允许坏的物质享有善神的高级性质从而使物质得以改变，他认为，如果神把自己隐藏起来，不用他自己的光辉来吸引敌人向善，那么这个神合当被指责为一个妒嫉的神。然而，塞维鲁自己的记载暗示，光明之所以自我隐藏既是出自于谨慎，同样也是出自于仁慈，因为在“以免引起罪恶之树的欲望”这句话后面又接着引了这句话：“以免对罪恶之树来说这会成为引起激动、痛苦与危险的原因。”事实上，按照摩尼教的观念，由于黑暗是不能改造的，不可能获益于见到光，因此塞维鲁对善神行为的另一种关注并没有多大意义，摩尼教与基督教区别的真正要害不在于神圣的善的性质，而恰恰在于永远不可拯救之恶的观念。

思想世界与希腊思想的鸿沟并不亚于与基督教之间的鸿沟。“欲望”不是对存在的欲望，而是为了拥有更好者；他的认识不是出于爱而是出于怨恨。

第二个概念：“原人”。原人是宇宙生成之前的神圣的“人”，这个人物的存在是诺斯替派知识中的主要奥秘之一。有一些诺斯替派别甚至把至高神自己称为“人”：“[根据瓦仑廷主义的一个支派] 这是伟大的、隐藏的奥秘：处于万物之上的能量的名字，万物的最开端，是人。”[1]波斯的摩尼教称原人为“Ormuzd”(奥尔穆兹德)，这具有很重要的意义：这个词在琐罗亚斯德教里面是光明之神自己的名字（Ahura Mazda)，就是黑暗之神阿里曼与之对立的那一位。这位前宇宙的神圣存在被赋予“人”这个名字，这不是无缘无故的：消散在这个世界中的诸灵魂是他的“盔甲”，是他的原初本质的一部分，在前宇宙时期的战斗中失落在黑暗之中，因此他实际上存在于每一个灵魂之中，被流放、被俘虏、被击昏。如果耶稣作为他的后来的代表重新找回这些失去的元素，那么在某种意义上他其实是要找回自己，他的工作乃是神性的自我重新整合的一个行为，只是不在个人的意义上而已。如果在原人与现世之间存在着这样一种形而上的一致性，那么，这个神话体系的读者就能够合理地在耶稣受难的事迹中认出他自己的受世俗束缚的灵魂，把自己的命运看做是神的命运的一部分，同时也是神的目标。

在摩尼的神话体系中，原人是至高神的一个流溢——这一方面表明了人这个理念在宗教上的上升，另一方面也表明了神圣的超越性得到了加强，不再允许首神直接卷入到形而上的斗争之中。况且，诺斯替版本中那位与黑暗作战者所遭遇的失败也是与至高神的地位不相符的。因此，对于摩尼教而言，等同

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.12.4.

于原人的奥尔穆兹德成了原始光明之神的执行器官："奥尔穆兹德与五个神一起代表所有的神与魔鬼开战。他下降，并与邪恶的首魔及其五个魔鬼作战。"

这位神圣的原人在时间之前的解放对于摩尼教徒而言具有极其重要的意义，它的重要性可以与基督的复活对于基督徒所具有的重要性相比拟：它不仅仅是一个发生于过去的事件（从拯救论的时间观来看并没有"纯粹的过去"），而是拯救的象征性原型，是将来之一切拯救的有效保证。对于信仰者而言，它具有真正的现实性，其中的受苦与拯救是他自己的命运的一个原型：神负有"人"的名字，这是不无道理的。因此，神话的外在历史上所发生的事似乎只是一个插曲，以其类比性的内在意义从属于拯救的直接现实。关于这一点，除了人们对神话场景本身的诉求之外，还有一个证据就是摩尼教徒日常生活中的一个仪式，他们通过重复一个至关重要的姿势把他们自己与原人的解放的原型联系起来："为了那个原因，摩尼教徒们在彼此相遇的时候用右手相握，以此象征他们是那些从黑暗中被拯救出来的人"（Hegemonius）：

> 第一只"右手"是当原人要去战斗的时候生命之母伸向他的。第二只"右手"是活灵把原人从战斗中拉出来时伸向他的。按照右手之奥秘的形象，人们彼此之间伸出右手。[1]

另一个证据是召唤与回应这两个实体在整个拯救的历史过

〔1〕 H.J.Polotsky & A.Bohlig (ed.and tr.), *Kephalaia*, pp.38、39; pp.20—22.握手在古代是用于某些法律场合的象征性动作（合约的订立），但不用于问候。在《加拉太书》二章9节中："伸出友谊的右手"作为合约的印记（使徒们之间，关于分别在外邦与犹太人之间传教的合约）。早期基督徒之间的问候是兄弟之间的吻，只是不久之后就停止实行了。握手作为问候礼后来传遍了欧洲与中东的民族，我们现在无法说它究竟是出于摩尼教传统还是出于基督教传统；只是在《阿克来行传》中提到了握手礼是摩尼教的独特之处。曼达派的人也用握手礼。

程中，尤其是在时间终结的最后成全中所扮演的角色。原人被活灵提升起来的这个神话，作为原型与前提条件，与时间终结之时的拯救是联系在一起的：活灵的“召唤”与原人的回应“听见”继续生活在他所留下的光明部分中，作为性情与能力促成他们自己在世界终末时回归到光明王国中去。没有这个神秘的“临在”，诺斯替思辨中许多前宇宙的“拯救”就会无法理解。

第三个概念是人。在这个神话体系中，人是按照黑暗所见到的信使的美丽形象创造出来的，其目的是为了最有效地把光明羁留在黑暗之中。人的创造是一个出于深思熟虑的反动，通过把神圣形象本身运用于他的目的，黑暗天才地把他的统治所受到的最大威胁转变成了主要的自卫武器。《圣经》关于人是按照神的形象创造这一观念于是变成了这个样子！“形象”成了黑暗的一个设计，它的模仿本身不仅是渎神，而且也是针对原型的一个邪恶诡计。所有的资料在这一点上是一致的：黑暗的目标一般地说是“光明不要从黑暗中分离出来”，而一种与神相似的形体可以把光明中的相当大的部分作为灵魂加以束缚，并且比任何其他形式更有效地加以保持。从此以后，光明与黑暗之间的斗争就集中在人身上了，人成了主要的追求目标，同时也成了两个敌对势力的战场。双方把几乎所有的赌注都放在他身上了，这是摩尼宗教的核心，它把个人的行为与命运提升到了历史总体存在中的绝对重要地位。人的身体是由邪恶的质料构成，它的邪恶超过了宇宙总体上的堕落，这也是出于邪恶的设计。在这里，摩尼教徒对身体与性的敌视以及广泛的禁欲主义就获得了一个神话学的基础。这种敌视与禁欲在诺斯替派对事物的看法中都有其普遍的依据，无论具体是采用了何种神话论证，但是它们很少像在摩尼教神话中这样得到了如此彻底、如此不屈不挠的支持。在这个理论支持的背景中，对人由魔鬼生出来的那些特别可憎的细节详加叙述，这只是给原本得到“理性”支持的敌意增添了一个令人恶心的因素。

摩尼的学说是基于精神与肉体、光明与黑暗、善与恶的绝对对立的诺斯替二元论的，世界作为一个循环机制的图景在摩尼理论中得到了完整的体系化：宇宙的展开是一个不可逆转的时间进程，是短暂性的表达，构成了光明从黑暗中逐步解放出来的大景象。摩尼首次把这个根本的诺斯替观念真正强有力地描述出来：宇宙起源论是服从于拯救论的。宇宙，包括地球与人类，是服务于神，把神的部分从黑暗中解放出来的大进程，在这个进程中，人是决定性的手段，人是光明的潜在的承载者，人对这个世界进程的洞见保证了他的得救，同时使他成为宇宙进程的积极的促进者；这就导致了一种“宇宙责任感”，是摩尼教诺斯替主义虔敬的典型特征。

从摩尼教的宇宙—拯救论体系中得出的实践上的结论轮廓极其分明：它们全都导致了严格的禁欲主义。

> 由于神已经宣布了物质的毁灭，人们应当戒绝一切包含了灵魂的东西，只吃蔬菜与任何其他无情感的东西，要放弃婚姻、爱的欢乐与生养小孩，以免神圣的能量通过传宗接代而更长久地留在物质之中。然而，人们也不能够为了促进万物的净化而实行自杀（Alexander)。

在禁食的问题上，除了总体上的禁欲态度之外还受两个观点的支配：不要不必要地吸收从而束缚额外的光明质料；鉴于这一点难以完全避免（植物中也包含光明质料），最起码要避免伤害有感觉的动物形体之中的光明。[1] 尽可能少地与黑暗质料接触，不要以这个世界为家，因为这个世界的目的正是要促进分离状态，从这个箴言出发进而得出了贫穷的诫命，禁止

---

[1] “灵魂”在物理创造物中的“受伤”状态，最终可以追溯到最初的斗争，它解释了何以在摩尼教诗篇中经常称呼“耶稣，受伤者的医生”。

或劝阻建造房屋之类的事。最后，由混合的观念得出了泛灵魂主义，认为易受伤害的光明质料无所不在（甚至存在于“无生命”的事物之中），这就导致了迄今为止所构想的最为夸大的罪的观念：“当一个人在地上行走的时候，他会伤害土［更确切地说是伤害混在土里面的光明］；当他动手的时候会伤害气，因为这是人与野兽的生命……”（Hegemonius）。“人在走路的时候要看地，以免把光明的混合物踩在脚下，弄坏植物”。根据这样的事实，罪牵涉在一切行为之中，当然是无可逃避的，这也是黑暗造人的目的所在，因此不得不把罪包括在经常性的忏悔之中。在转变为一个实践原则之后，这个概念造成了一种极端的寂静主义（quietism），努力把活动减少到绝对必不可少的程度。

然而，完全严格的摩尼教伦理是留给一个特殊群体的，即那些“蒙拣选的”（Elect）或“真正的”（True）摩尼教徒，他们必须过一种极端禁欲的修道生活，也许是以佛教的修道主义为榜样的，可以确定摩尼教的这种修道生活极大地影响了基督教修道主义的形成。大多数的信众，即所谓的“听众”（Hearers）或“战士”（Soldiers），则生活在规则不太严格的世界之中，他们的功德在于照顾那些蒙拣选者，使他们的圣洁生活成为可能。因此，从总体上人可以分成三类：蒙拣选者、战士、罪人，显然平行于基督教诺斯替派所划分的三类人：属灵的人、属魂的人、属肉体的人。依据三类不同的人，灵魂在死后也有三种“道路”：蒙拣选者进入“光明的天堂”；战士作为“宗教的守卫者与蒙拣选者的助手”必须常常地、长期地回到“这个世界与它的恐怖中”，“直到他的光明与他的灵得到解放，并在长期的来回流浪中达到蒙拣选者的群体”；罪人落入魔鬼的权力之中，并在地狱中死亡。

对于摩尼教的社团生活，尤其是他们的宗教仪式，我们所知甚少。由于只有知识才能导致拯救，基督教的圣礼都被视为



图十九　蒙拣选者和听众

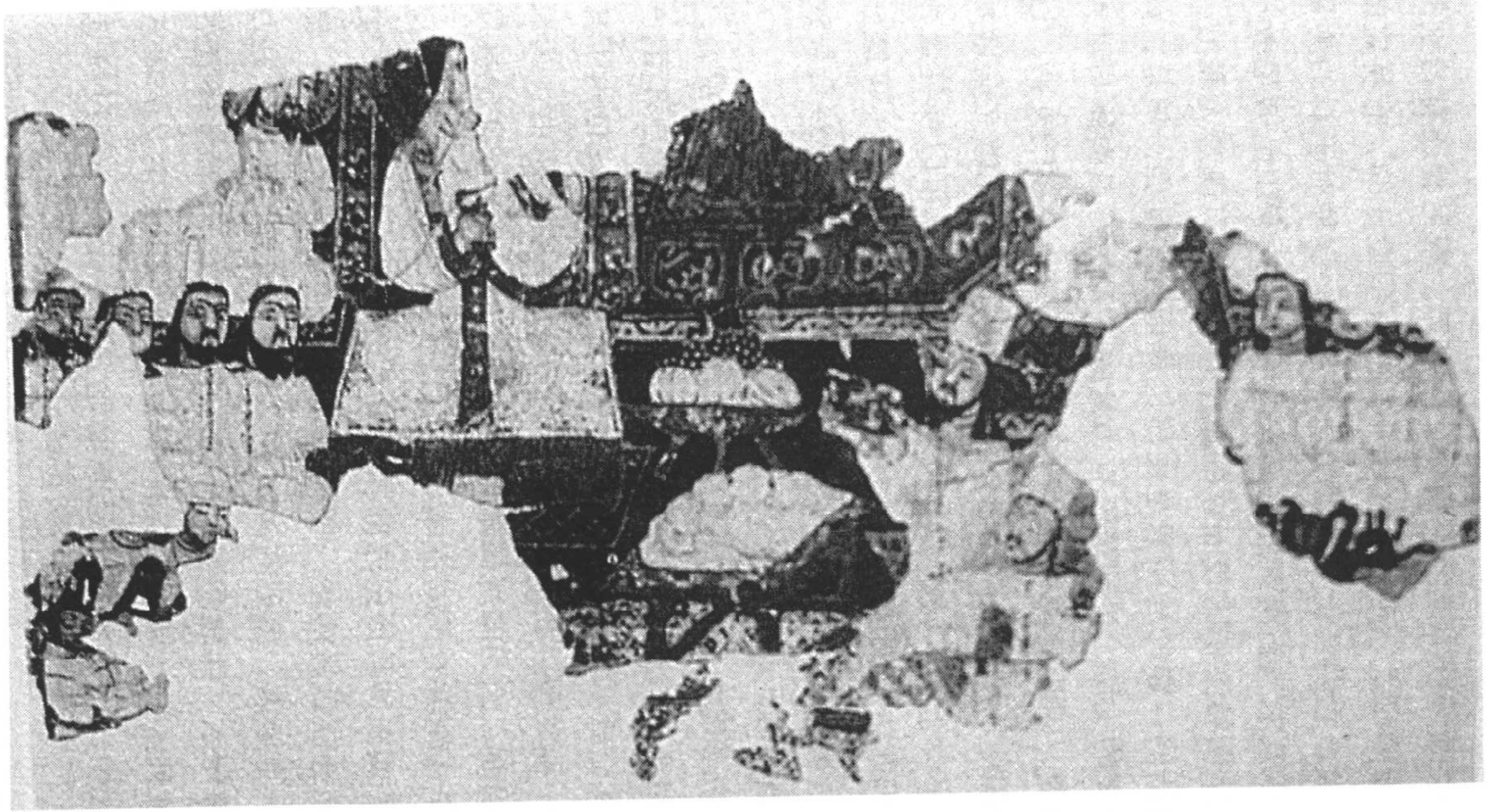
摩尼教书籍的插图，发现于中国新疆吐鲁番。上面是“蒙拣选者”在读经和赐教，下面是“听众”或“战士”在倾听。（鲁道夫，《诺斯：诺斯替主义的性质与历史》，页89）



图二十 蒙拣选者在书写
摩尼教书籍的插图，发现于吐鲁番



图二一　音乐伴奏的唱颂
摩尼教书籍的插图，发现于吐鲁番



图二二 摩尼教的感恩节

中间安放着"神"的桌子，供奉着水果和白馒头，左边是男性的蒙拣选者，右边是女性的蒙拣选者，下面站着普通的听众。桌子左边挂着创教者摩尼的图像。（藏于柏林 fur Indische Kunst 博物馆，见 A. von Le Coq，*Manichaische Miniaturen*，plate 8b）

黑暗的制度而遭到拒斥。尽管如此，他们还是有一些仪式，比如祈祷、唱颂诗歌、读经、禁食、会餐等。摩尼教还有特别的告诫与忏悔的仪式，可能是按照佛教的原型设计的，有特定的告解的程式，它们显示了对罪的强烈意识。这种对于罪的力量的意识，以及对重新滑到罪里面去的可能性的意识是摩尼教与其他多数诺斯替派相比较而言的特征。诚然，灵魂是无罪的、善的、纯洁的，罪的居所只是肉体，或世俗的世界，但是，如果没有圣灵的支持，灵魂是没有力量的，无法防卫肉体与世界的黑暗力量。因此灵魂有必要得到教会规纪与戒律的支持。进入摩尼教团体取消了黑暗力量的影响，但是并不能够完全地阻止肉体偶尔占一下上风。一个简单的"忏悔"就可以恢复灵魂的纯洁，因此告解就成了摩尼教的一项重要的制度。不可饶恕的罪只是有意地抵制拯救的知识——圣灵，因为这必然会导致最终完全地臣服于黑暗。

摩尼的思想体系是伊朗类型的诺斯替思辨中的最高成就，可以与叙利亚—埃及类型中的瓦仑廷体系相提并论。[1]它的产生虽然比瓦仑廷派要迟一个世纪，并且也极其精致，但由于其所属的这一种类型，在理论本质上它仍是诺斯替思想中更为原始的一个层面。因为摩尼简单直接地采取了"琐罗亚斯德教"的有关二个永恒并存的对立本原的二元论作为自己的出发点，从而避开了要在神圣历史内部展开二元论的理论任务，而这个任务正是瓦仑廷派思辨之一切精微之处的根源。另一方面，也正是出于这个原因，摩尼的体系是唯一一个成为广泛的历史力量的诺斯替体系，而建立在此基础之上的宗教，尽管最终衰落了，仍然被列于人类诸主要宗教的行列。在诺斯替主义的体系建构者们之中，确实唯有摩尼想要建立的不是一个经过挑选

〔1〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.208.

的、觉悟群体的宗教，而是一个普世的新宗教；因此他的学说与马克安之外的所有别的诺斯替主义者不同，他的学说没有秘传的成分。瓦仑廷派把他们自己视为知道者中的精英，是“属灵的人”，以知识的鸿沟与纯粹信仰的基督徒大众区分开来；他们对《圣经》的属灵释经强调面向“属魂者”的显意与只有他们自己才可理解的隐意之间的区别。摩尼的工作则不是要参透一个既定启示的奥秘的方面从而在现存教会内部形成一个有更高觉悟的少数派，而是自己要提供一个新的启示，一本新的圣经，从而为新的教会奠定基础，以取代任何现存教会，成为像天主教会所曾经自认为那样的普世教会。确实，摩尼教在一段时期里是天主教会的真正的、相当重大的竞争对手，它作出了独特的努力，试图建立关乎人类拯救的有组织的群众性教会，并为促进这一目标而开展了系统的传教活动。简言之，它是以早期天主教为模型的教会。

摩尼的“普世性”在某种程度上要超过基督教：或是为了拥有普遍的号召力，或是因为他自己有多方面的喜好，使得他的教会的教义基础具有混合性，与核心的诺斯替观念的集合相协调。在原则上，他承认早期伟大启示的真宗性与暂时的有效性；[1]在实践上，他是有记载的历史上第一次尝试着深思熟虑地把佛教、琐罗亚斯德教与基督教的元素与自己的学说融合起来，摩尼在《诸章》中说：

> 一切以前教会（宗教）的文献、智慧、启示、寓言和

---

〔1〕 他的思想很开放，《诸章》中的一个段落即是证据。在谈到他的先驱们或他们“所选的教会”时，摩尼引用了一个王国使节的比喻：“他们被派往的国家及所使用的语言是各不相同的，一个使节与另一个使节不同。荣耀的能量从自身派出的诸使徒也是如此：他赋予他们的启示与智慧也是以不同的形式授予的，也就是说，一个使徒不同于另一个使徒，因为他们被派往之地的语言是各不相同的。”（*Kephalaia*，Ch.154）

诗篇在各地收集，并加入到我所启示的智慧之中。正如水与水的汇聚成为更大的江河，古籍与我的文献的汇集也会成为更大的智慧，是以前的世代所未曾有的。(*Kephalaia*，154)

因此摩尼不仅可以宣布自己是历史上第四个、也是最后一个先知，他的学说是他的先驱们的学说的浓缩与最后完成，而且在对三个为不同宗教传统所主宰的地区传教时，也可以强调摩尼教综合体中为当地听众们所熟悉的那个方面。他所取得的成功似乎在一开始就为他的这种折衷方法作了辩护。摩尼教从大西洋延伸到印度洋，并深入到了亚洲中部。在东方，它的传教范围远远地超过了基督教所渗透的领域，在它的西方支派被获胜的基督教会所镇压之后，它在东方的支派还持续存在达几个世纪之久。

我们不能因为摩尼的混合主义方法而以为他的体系也是混合的体系。摩尼的体系乃是诺斯替宗教原则的最最重要的体现，古老宗教中的元素是被有意识地运用于其教义与神话学的表达的。这并不否认摩尼的思想确实地受到了三种宗教的影响，他承认它们的创立者——佛陀、琐罗亚斯德、耶稣——是他的先驱。如果要分派这种影响，则我们可以说，伊朗宗教对他的宇宙论影响最大，基督宗教对他的拯救论影响最大，佛教对他的生命伦理与禁欲理念影响最大。然而摩尼教的核心是摩尼有关宇宙性流放与拯救的诺斯替神话的自己的思辨版本，这个版本表现出了一种令人惊异的力量：除去摩尼用以渲染它的那些神话细节，它作为一种抽象原则反复地在中世纪基督教世界的教派历史中重现，在那里，“异端”常常等同于“新摩尼教”。因此，虽然从思想的深刻性与精致性来看，摩尼教显然不如叙利亚—埃及诺斯中以其深奥微妙而面向蒙拣选之群体的那些最好的发明，但是从宗教史的角度看来，摩尼教才是诺斯替主义最为重要的产物。

第 8 章

曼达派的神话体系

曼达派是唯一幸存至今的古代诺斯替教派，它的开端可以追溯到前基督教的时代。曼达派在类型学上与摩尼教同属于伊朗极端二元论的诺斯替类型，但是它的文献中表达出的一系列意象反映了诺斯替主义的共同的根本体验、情感模式和对实在的见解，这些意象能够把一个更根本的表达层面呈现出来，可以超越于诺斯替思想在其完整的体系中所展现出来的教义上的差异性。这些意象几乎也同样地反复出现在其他多数诺斯替文献中，但是在曼达文献中，这一类印上了诺斯替思想之印记、富有表达力的原创性意象尤其丰富。这种表述的丰富性最起码部分地是与它的理论性一面的贫乏相对应的，可能也是由于他们在地理上与社会上远离希腊化的影响的缘故，曼达派并没有强烈的愿望要把他们的观念的表达融入到西方的理智与文化习俗之中去。在曼达派的文献中有大量的神话的奇思异想和浓郁厚重的意象，都没有为任何概念化的企图所冲淡，它们的多样性也没有因为关心一致性与体系而受到制约。尽管由于缺乏这种理智规则，他们的大部分文献读起来会有冗长之感，有许许多多的重复，但是洋溢于其中的神话异象纯朴无华而绚丽多彩，足以弥补这种缺憾；而且在曼达派的诗歌中，诺斯替灵魂

的痛楚、思乡与轻松解脱之情在绵绵不断的强有力的象征之流中倾泄出来。[1]

一　曼达派神话体系解读

黑暗世界处在光明世界的对立面；这两个世界都各由一个统治者领导着。光明世界的主有许多不同的名字，最古老最常用的是“生命”或“伟大的生命”，其次是“伟大的主”或“强大的灵”，最近的名字是“光明的王”。无数称为乌特拉(Uthra)的光明的存在物围绕着他，他们居住在数不清的光明诸世界之中施行着仪式，赞美“生命”。光明诸世界是通过至高的存在“第一生命”的一系列流溢进入存在的。“第二生命”、“第三生命”、“第四生命”的阶段也一再地提到，它们被冠以“约沙明”（Joshamin，一个古代天神)、阿巴拖(Abathur，等级的保持者）和塔喜尔（Ptahil，创造者神）的名字。此后显然是从原初生命统一体开始的退化，最后以塔喜尔创造这个世界而告终。黑暗世界也有一个起源，就是混沌或“黑水”，从中产生了“黑暗之王”，他是一个巨人、恶魔或龙，他的名字叫乌尔（Ur)，是恶灵“鲁哈”（Ruha）的产物，他是光明世界的心怀不满的反对者。黑暗的统治者为自己创造了一个王国，其中有各样的邪灵存在物，其中“七”（七颗行星)、“十二”（黄道十二宫）以及鲁哈是黑暗的最主要代表。光明与黑暗这两个最初本原之间的敌对关系是由双方同时开始的。光明世界的退化倾向导致了梯比尔（Tibil，即大地）

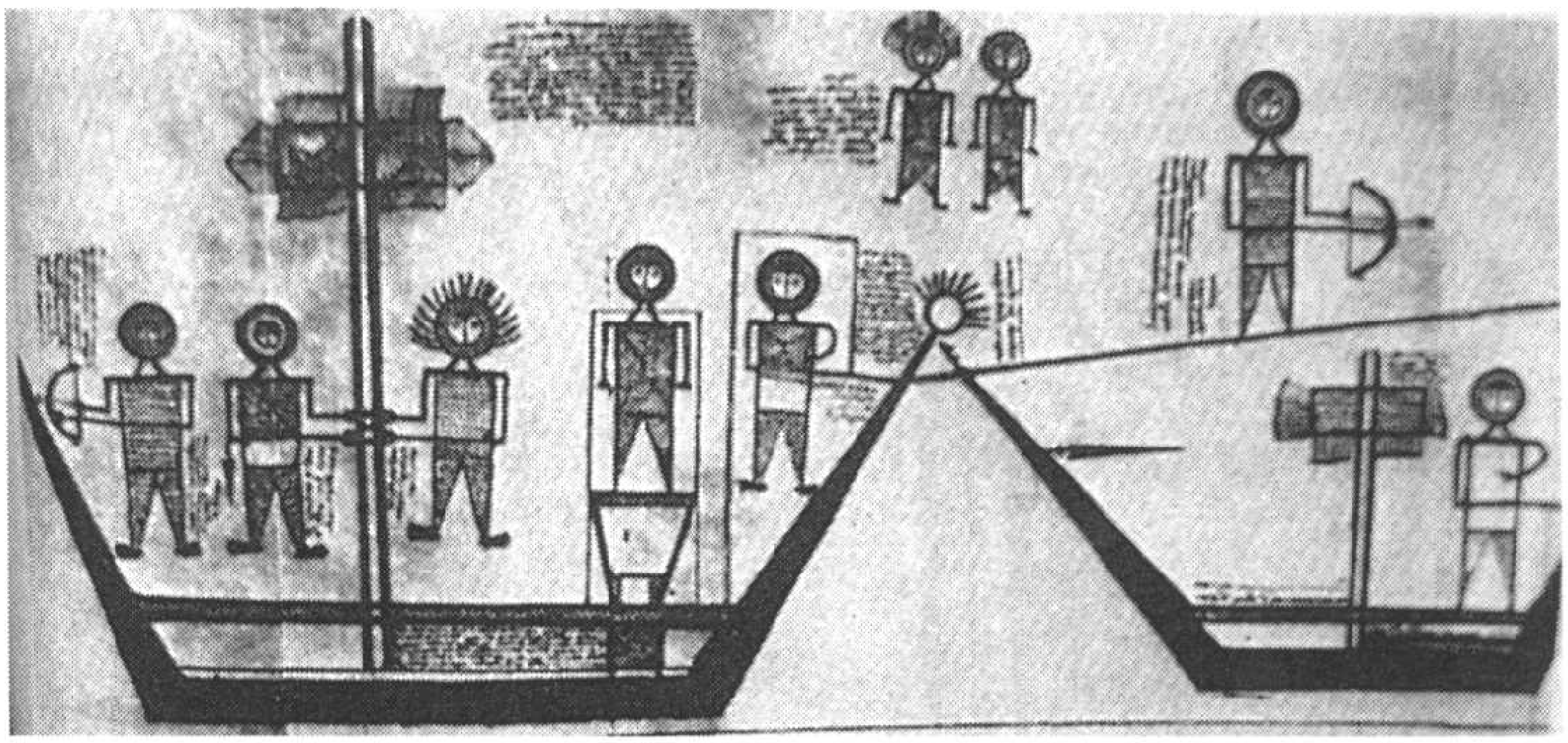
[1] 约纳斯对曼达派意象有详尽而精彩的叙述，本章的诠释部分采用了约纳斯的资料。(Hans Jonas, *Gnostic Religion*, pp.41—91）对曼达派神话体系的解读主要依据鲁道夫提供的资料。(Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, pp.357—360)

的创造，也就是在“黑水”之中“凝结”出现大地，这是光明之王所不允许的，黑暗的众能量，尤其是鲁哈、“七”与“十二”，也参与了此事。光明世界无法逆转这个过程，但是起码可以限制黑暗统治者的行动，派光明的信使“曼达·哈伊”(Manda d'Hayye)，也就是“生命的诺斯”，把他铐上脚镣。德穆革自己被判罪，不准再回到光明世界，直到这个世界终结为止。创造的高潮是造第一个人亚当，他的身体是由塔喜尔与他的黑暗帮手们塑造的，但是他的有活力的质料，灵魂或“内在的亚当”则起源于光明世界。围绕着这一个事件有许多不同的描述，清楚地显示了诺斯替人类学神话的影响。在地上的亚当里面，人们可以看到对应的天上的亚当或“隐蔽的亚当”。正如地上的亚当有妻子夏娃和儿子那样，天上的亚当也有妻子和儿子：“光明的云”(就是天上的夏娃)、天上的亚伯（A-bel)、塞特（Seth）和以诺（Enoch)。曼达派把自己的起源追溯到亚当与夏娃，称自己为“生命的族类”，因为他们的灵魂来自于光明世界，却不得不居住在“黑暗”或“肉体的世界”之中。这些“灵魂”或“灵”的拯救是曼达派宗教的主要关切所在。光明世界派出“信使”、“施助者”、“使节”，用他们的“召唤”去教导世上的信仰者，使他们的灵魂得到拯救。最初的同时也是最重要的光明的信使是“生命的诺斯”(曼达·哈伊)，他也叫做“生命之子”或“生命的复本”，是拯救的诺斯的人格化身。在他的一边站着三个天上的神圣人物，就是亚伯、塞特与以诺，其中亚伯常常可以与“生命的诺斯”互换。亚当的拯救是一个原型。他得到了“生命的诺斯”关于宇宙的“奥秘”的启迪而得到了拯救，他的灵魂或“内在的亚当”可以回到光明的世界之中。曼达派的拯救论本来不知道有“历史的”拯救者，只知道有“神话中的”拯救者，这个神话中的拯救者出现在曼达世界史的各个时代，只是重复着对亚当的“原初启示”。对于信仰者来说，这些神话中的拯救者无时无刻不

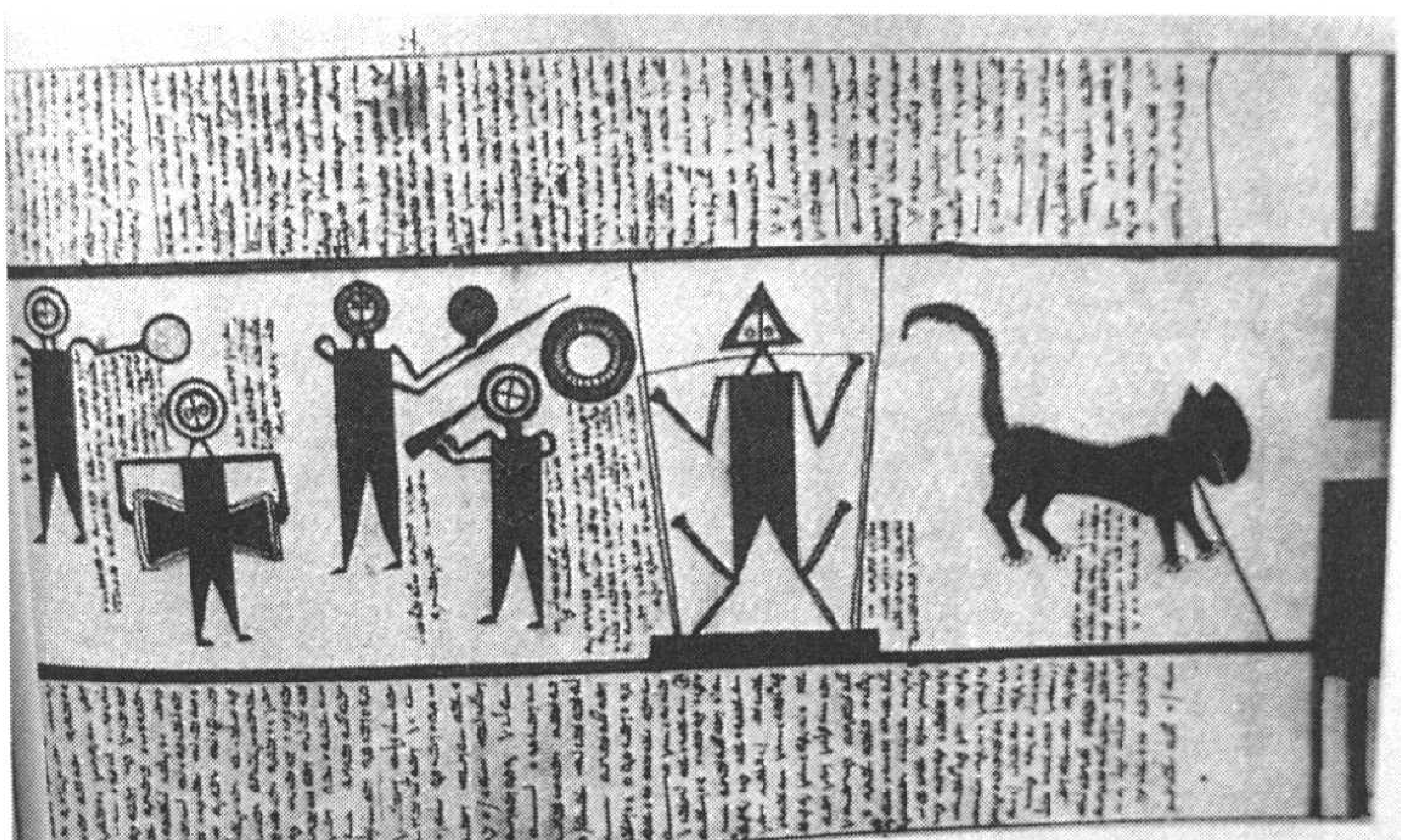
在，而且是可以在礼拜仪式中召唤来的。只是到了后来，曼达派为了反对基督教而事后创造了一部历史，按照这个历史，有一个光明的信使（以诺或曼达·哈伊）作为耶稣基督的对手出现在耶路撒冷，旨在揭露耶稣作为一个假先知的本来面目。由此可以推断，曼达派是由一个独立于基督教的诺斯替派发展而来的，而且至今仍然保持着它的特征。

这个无常的世界与灵魂的“解脱”是曼达派拯救论的核心。死亡是灵魂离开肉体的“解脱的日子”，灵魂自此开始了漫长而危险的旅程，要通过七个或八个超自然的“羁留之所”（行星层面，包括太阳和月亮以及鲁哈的层面）。这些所在是彻底邪恶的，是仇视灵魂的。因此，它们设法扣留灵魂，但是只能扣住罪人与非曼达派人士的灵魂，这些被扣留的灵魂就不得不在此后承受地狱的煎熬。由于这个原因，这些羁留之所也叫做“涤罪之所”。秘仪在此也起决定性作用，因为它们能够对灵魂的上升发挥影响。当灵魂在口令的帮助下克服危险之后，它就得面对阿巴拖的“称”，要衡量一下它的善功。只有当善功达到足够的分量之后，灵魂才能在“施助者”的陪同下越过边境河达到光明王国，最终穿戴上象征胜利的衣袍和花环，与他天上的对应者“原初的生命”结合在一起。[见插图二六] 在个体灵魂的末世论（“末日”）之外，曼达派还有一个更广的末世论观念，就是“伟大的末日”或“审判”，在那一日要最终判定天上监狱中的灵魂的归宿，或者是堕落到“燃烧的火”或“红海”之中去经历“第二次死亡”，或者是像光明世界无瑕的存在物那样被接到普累罗麻之中。所有的不信者和邪恶的能量都被摧毁，因为这一日是“诸世界的末日”，“光明上升，黑暗也归于黑暗”。

曼达派诺斯替主义的伦理观也有特殊之处，因为它既不主张极端的禁欲主义，也不导致极端的纵欲主义。他们提倡一夫一妻制、生养小孩，以及布施、守斋、洁净等善功。曼达派十



（1）



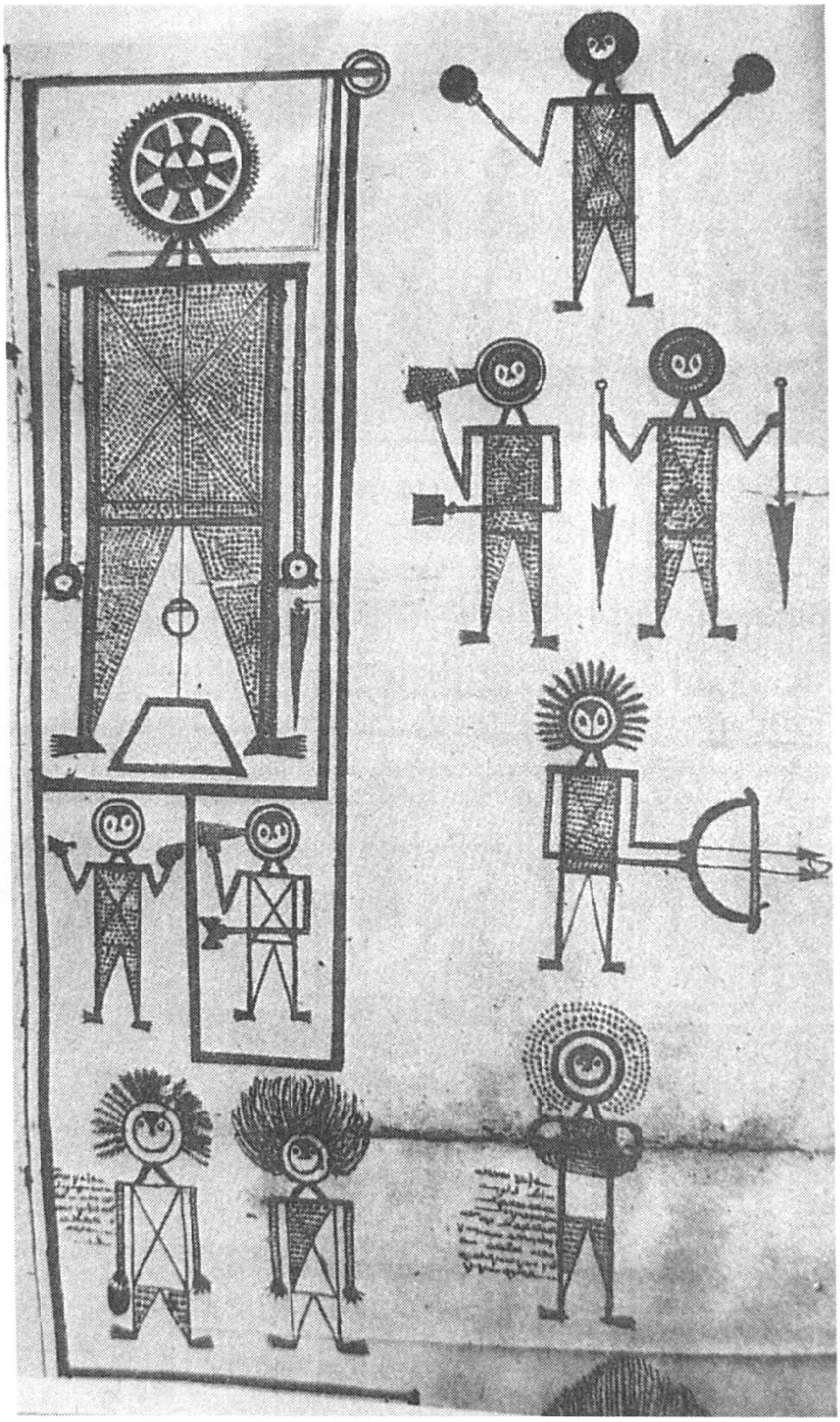
（2）

图二三　升天旅程

（藏于大英博物馆，Drower Collection No. 8.，年代不详）

（1）男女邪灵驾驶的太阳船

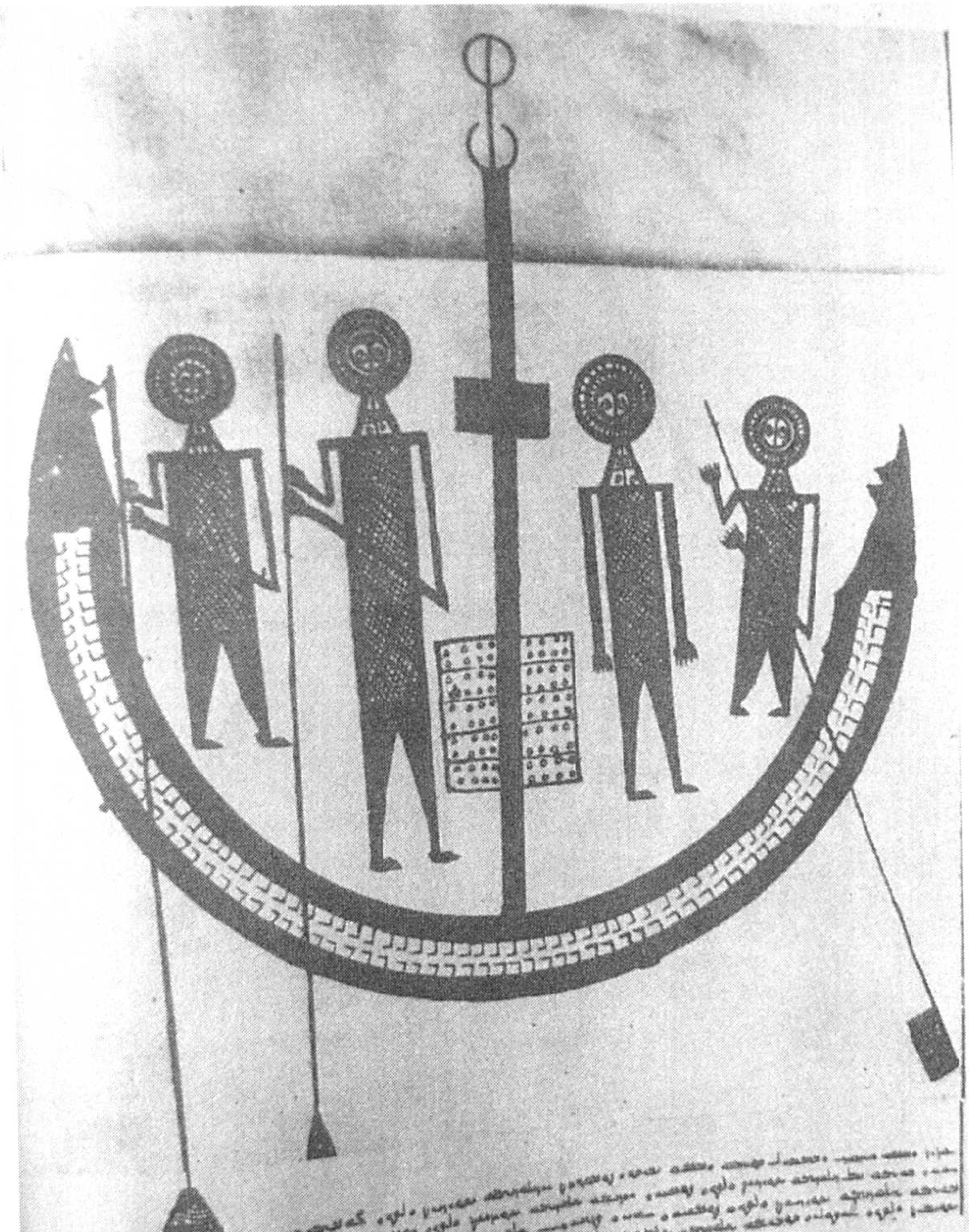
（2）行星层的守卫（从右至左）：狮子（把守入口）、猿、充满月经血的井（对付那些不守洁净的妇人）、三个带乐器的魔鬼（曼达派认为音乐是邪恶的）、一个敲打铜锣的邪灵。



图二四　诸天的守卫者

（藏于大英博物馆，Drower Collection No. 8.，年代不详）

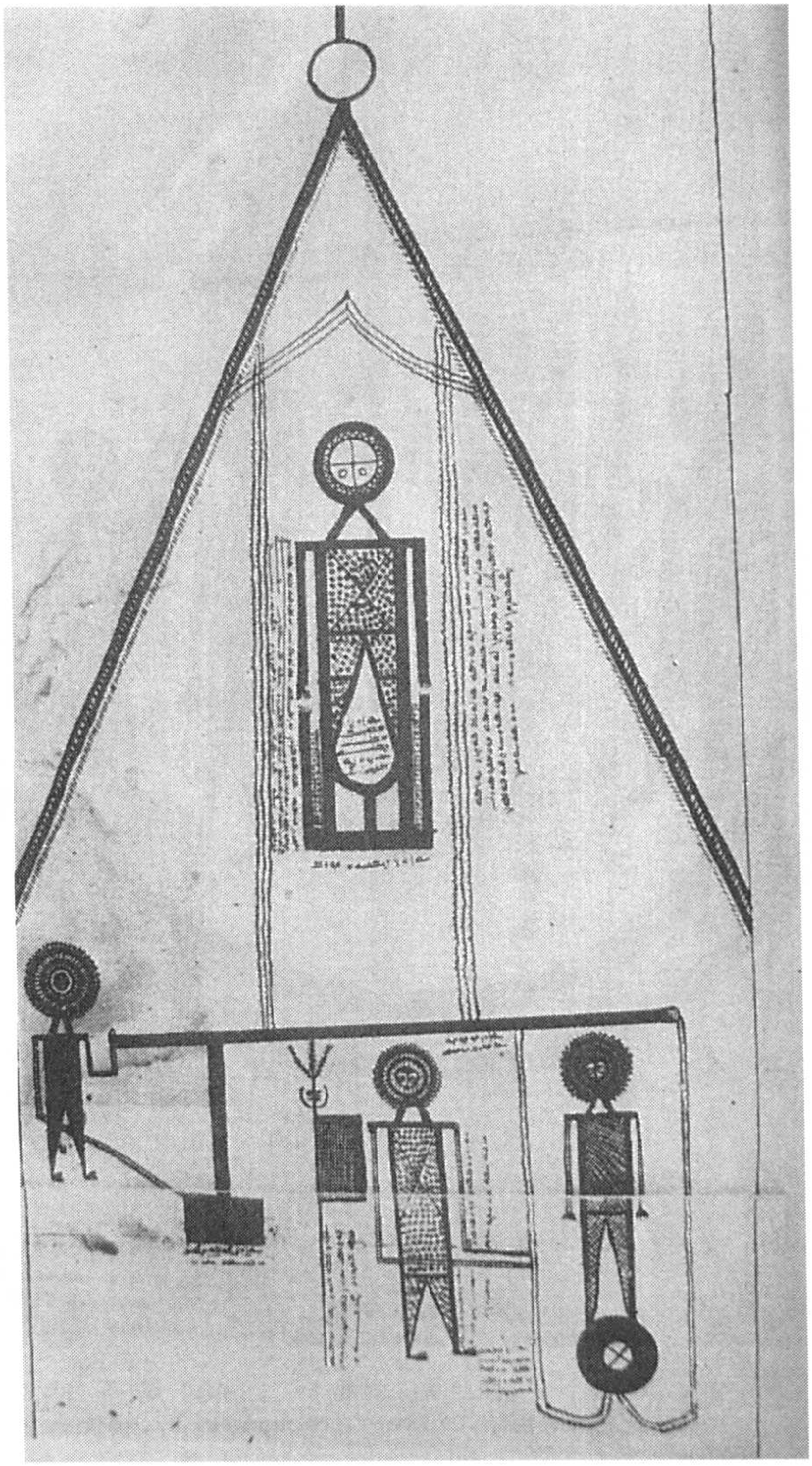
太阳与行星之间的驿站及其邪灵，左边的大人物是黑暗之王乌儿（Ur）



图二五 圆船

（藏于大英博物馆，Drower Collection No. 8.，年代不详）

带着义人的灵魂前往阿巴拖之家的船，船的外形像伊拉克古老圆船，伊拉克人至今还使用这种形状的船



图二六　灵魂的称

（藏于大英博物馆，Drower Collection No. 8.，年代不详）

下面是灵魂，上面是宝座上的阿巴拖。灵魂的纯洁到一定分量才能进入光明世界。

分重视秘仪，拯救不单单要靠“知识”，也要靠仪式，特别是洗礼与“为死者举行的弥撒”。

二 诠释：异乡人之歌

灵魂陷入并迷失在世界的迷宫之中，想要逃脱，却为宇宙监狱的守卫者所阻扼；一位来自于光明的彼岸的救主冒险来到了这个低级世界之中，照亮了黑暗，开辟了道路，治愈了神的裂痕——这是发生在永恒存在尺度上的剧本，其中充满了关于光明与黑暗、知识与无知、平静与情欲、自满与怜悯、痛苦与错谬的意象。曼达派意象的主题是超验的：宇宙的创造、人的归宿、堕落与拯救、最初与最末的事。然而其象征是如此的光怪陆离，激情是如此无限！它是一曲异乡人的思乡之歌。

按照诺斯替的基本神话结构，曼达派的意象可以分为三组：第一组描述原初状态，主要是对于神性世界与世俗世界的地志学勾勒；第二组描述人如何进入这个世界以及人在世界中的处境；第三组描述拯救的过程以及世界终结。

（一）神性世界与世俗世界的地志学描绘

“异乡”者；“彼岸”、“外面”、“这个世界”和“那个世界”；诸世界与诸移涌；宇宙居民与外来者的逗留；“光明”与“黑暗”、“生命”与“死亡”。

1．“异乡”者（the “Alien”）

以来自于光明世界的第一位伟大的异乡生命、立于一切事物之上的崇高者的名义：

这是曼达文献的标准开头，“异乡”（alien）乃是“生命”（life）的始终一贯的属性，生命在本性上是异在于这个世界的，在某些状况下是处在这个世界之中却异在于这个世界的。[1] 异乡者是来自于另外地方的，不属于这里。对于那些属于这里的人而言，异乡者是外来者，是不熟悉、不可理解者；而对于那些移居在此的异乡者而言，这里的世界同样也是不可理解的，就像是远离家乡的外乡人。因此这里令外来者受苦，他孤独、无助、得不到理解，在这个充满危险的处境中茫然不知所措。

痛苦与思乡病是外来者命运的一部分。那些不知道外乡之道路的人会迷失方向，四处游荡；而如果他太熟悉这外乡的道路，那么他又会忘记他自己乃是一个外来者，由于屈服于异国的诱惑而从另外一层意义上迷了路，疏远了他自己的血统，于是他就成了“这个屋子的儿子”。忘记自己是异乡人正是外来者悲剧的顶点，而重新回忆起自己是个异乡人，重新唤起的思乡病正是回家的开端。

2.“彼岸”、“外面”、“这个世界”和“那个世界”

如果说“生命”是一开始流落异乡的，那么他的家乡就是在这个世界的“外面”，或遥不可及的“彼岸”。“彼岸”在这里是指比这个宇宙中的任何事物都要遥远，包括天与星星在内。“包括在内”的字面意思是：绝对“外面”这个观念把宇宙限制在一个封闭有边界的体系之中，对于那些迷失在其中的人

---

〔1〕 异乡生命这个概念是诺斯替话语中所给人以极深印象的词语象征之一，在人类的总体的话语历史中是新出现的。它在所有诺斯替的文献中都有对应词，比如马克安有“异乡神”的概念，或者就是“异乡者”、“不同者”、“未知者”、“无名者”、“隐蔽者”；在其他许多基督教的诺斯替文献中则有“未知的父”。它在哲学上的对应词则是新柏拉图主义思想中的“绝对超越者”。“异乡的”这个词在这些地方是作为神或至高存在的谓词之一来使用的，但是即使离开这种神学的用法，这个词也有它自身的象征意义上的重要性，是一种人类基本体验的表达，在更为理论化的背景中对这个词的各种不同用法都蕴含着这层含义。“异乡的生命”这个组合用法尤其能透露出这一层基本体验。

来说它广袤无垠、无所不包，然而放在整个存在的范围之中，它是有限的。世界是一个能量体系，是一个邪灵的团体，拥有人格的倾向与强制力。由于“彼岸”这个观念的限制，“世界”就不能够宣称自己是总体。只要“世界”意味着“全部”，实在的总数目，那么就只有“这个”世界，更远的所指就没有目标了：如果宇宙不是全部，如果它受到某种根本上是“另外”的，然而是真实的东西的限制，那么它必须明确地指称为是“这个”世界。人在地上的存在的所有关系都是“在这个世界之内”，“属于这个世界”，与“生命”所居住的“另一个世界”相对应。然而，在彼岸、在光明与生命世界的居民看来，我们的世界显得是“那个世界”。由此，这个指示代词就成了“世界”这个术语的相关的附加，而这个组合也是诺斯替主义的根本的语言象征，与“异乡”这个首要观念紧密相关。

3.诸世界（worlds）与诸移涌（aeons）

“诸世界”的复数形式指称一长串封闭的、与生命相异的能量领域，是更大的宇宙体系的分段。只有当“世界”这个概念失去了总体的地位，被具体化，同时被邪灵化，它才会可以有复数形式，“世界”指一个集体，而不是一个整体，是一个邪灵的家族而不是单一的个体。复数也标志着这个世界迷宫的一面：灵魂在诸世界中迷失了道路，四处流浪，无论他逃到哪里，都只是从一个世界到了另一个世界，始终在世界之中。未被拯救的灵魂流放在这个多重性的邪灵体系之中，这是许多诺斯替学说的主题。[1]

这些中介力量的角色是敌意的、阻挡性的，同时它们也以空间的广袤象征了这世界的反神明的能力以及囚禁的力度。“我们

[1] 与曼达派的“诸世界”相对应的是希腊化诺斯替主义的“诸移涌”。通常移涌的数目是7个或12个，与行星数或罗盘的指标相对应，但是在某些体系中它们的复杂性衍生出令人晕眩惊异的众多维度，在《庇思梯斯·所费娅》中有365重天，或无数的“空间”、“奥秘”与“移涌”。这一切代表了离开光明的程度，“生命”为了逃脱就要通过所有这一切。

需要走的道路是漫长没有尽头的"(G433);[1]"这些黑暗世界的边界何其浩大!"(G155):

曾经一旦步入到罪恶迷宫的歧途,
不幸的[灵魂]就再也找不到出路……
她想要离开这苦难的混沌,
却不知道如何方能逃脱。[2]

空间具有邪灵的性质,有多少个"邪灵"也就有多少个空间。克服它们也就是通过它们,在这条道路上打破它们的边界同时也就是摧毁它们的能量,从而成功地从它们的魔力中解放出来。因此,在曼达派的文献中,生命即使作为拯救者的角色也说他自己"游荡历经了诸世界"。

"诸移涌"是生命在宇宙中之存在的时间维度的邪灵化,它与宇宙空间一样反映了流落异乡的基本体验。在这里我们也会遇到在空间中所观察到的那种多重性:整个时代系列延伸在灵魂与她的目标之间,它们的数目也表示了宇宙作为一种能量对它的俘虏的控制。在这里,也只有经历了所有这些系列才能成功地逃脱。因此拯救的道路要通过"诸世代"(generations)的序列:通过无数世代的链条,超越的生命进入到这个世界,留连于其中,似乎经历了无穷无尽的逗留,只有通过这样漫长而劳苦的道路,随着记忆的丧失与重新回想,他才能实现他的命运。这个时间的视野是痛苦的根源:

在那个黑暗的世界中,我住了千万年,没有人知道我

[1] 曼达文献的引文是基于 M.Lidzbarski 的德文译本,G 代表 *Ginza*,J 代表 *Das Johannesbuch der Mandaer*。字母后面的数字表示文献的页码。这一章中的引文全部转译自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*。

[2] *Naassene Psalm*, in Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, V.10.2.

在那里……年复一年，代复一代，我在那里，但他们并不知道我就住在他们的世界。(G 153f.)[1]

这无法度量的宇宙的绵延就像极高的宇宙空间一样，意味着与神的分离，这两者的邪灵的性质都在于维持这种分离。

4.宇宙居民与外来者的逗留

世界作为一个整体尽管在它的居民看来显得无比广大，但我们却由此有了一个封闭单元的视觉形象，生命可以进入也可以出来——马克安轻蔑地称之为“创造小屋”[2]。因而可以说，生命或光明“已经进入到这个世界”，“已经来到了这里”；他“离开家乡进入到这个世界”，他能够站在“世界的外缘”，在那里“从外面”向“世界里面召唤”。

“在这个世界里面”逗留称为“寓住”，世界本身是一个“寓所”或“屋子”，与光明的居所相对，这是“黑暗”的“底层”的寓所，是“必朽的房子”。“寓所”的观念有两层含义：一方面它指暂时的状态，是一个偶然的，从而可以退出的所在——寓所可以变换，它可以被放弃甚至于可以任其毁坏；另一方面它意味着生命对环境的依赖，不同的寓所对寓居者有决定性的影响，决定了他的整个状态。因此他只能从一个寓所换到另一个寓所，在世界之外的存在也被称为“寓所”，不过这个寓所是处在光明与生命之中，它尽管是无限的，但也有它自己的区域边界的秩序。

当生命居住在这个世界上之后，暂时的归属感会导致他成

---

[1] 这些话是救主所说的，他的处境与那些流放到这个世界上来的生命，即那些将被拯救者的处境何其相似，这从委派他以这项使命的话中表现出来：“去，去吧，我们的儿子与形象……你要去的这个地方，悲伤痛苦在那些黑暗的世界中等着你。代复一代，你将留在那里，直到我们忘记你。你的形体将留在那里，直到我们为你读那为死者而作的祭文。”(G 152f.)

[2] 相当于中国的“造化小儿”。

为“这个屋子的儿子”，因此有必要提醒他，“你不是来自于这里，你的根并不在这个世界”（G379）。如果强调在这个世界逗留的暂时性与作为外来者的处境，这个世界还可以被称为“暂时居住”的“旅舍”；而“在这个世界之中”或“在肉体之中”也就是寓住在“旅舍”之中。这个世界上的创造物是“旅舍里的同住者”。旅舍也可以指肉体，它显然就是生命的“房子”，是世界能量的工具，用以控制包裹在其中的生命。“住棚”或“衣袍”则更为具体地指示肉体乃是包裹灵魂的暂时的地上的形体；不过这两个表述也可以适用于指称世界。

> 我是伟大生命的玛拿（Mana）〔1〕。他使我居住在梯比尔（Tibil）〔2〕之中，是他把我扔进了这肉体的残骸。（G 454）
>
> 我是伟大生命的玛拿，是谁把我扔进了这个世界的苦难之中，是谁把我送进了这罪恶的黑暗？我忍耐居住在这个世界之中已经如此长久，我居住在我手所造的作品中已经如此长久。（G 457f.）
>
> 悲伤痛苦我在这肉体的衣袍中承受，他们把我送到、扔入到其中。我要多少次地把它脱去，多少次地又把它穿上，不断地一次再一次地了断我的挣扎〔3〕，却看不到生命在他的斯金纳（sh'kina）〔4〕中。（G 461）

---

〔1〕 Mana（玛拿）：纯洁的神的灵性存在，也指人里面的圣灵：伟大的玛拿（还有光荣的玛拿）是最高的神。原意可能是“器皿”、“罐子”。

〔2〕 Tibil（梯比尔）：《旧约》中的 tevel，“地”、“坚固的大地”，曼达派用以命名地上的世界，隐含有卑贱的意思，与神圣世界的纯洁相对应。

〔3〕 “settle my strif”：了断我的挣扎，是“死”的一种说法。

〔4〕 Sh'kina（斯金那）：光明存在物（如生命、单个的乌特拉）的“居所”，曼达派最常使用它的字面意义，作为像居所一样围绕着这些存在物的光明氛围，隐含有荣耀的意思，但有时候在犹太思辨中也获得了拟人化的意义（参摩尼教的斯金那，等价于“移涌”，围绕着最高神的拟人化的能量）。

5．“光明”与“黑暗”、“生命”与“死亡”

最初流落异乡的生命是“光明之王”，他的世界是“一个光辉灿烂的、没有黑暗的光明世界”，“是一个只有顺服没有反抗、只有正义没有动乱的世界，是没有腐朽与死亡的永恒生命的世界，是没有罪恶的善的世界……一个没有夹杂着疾病的纯洁的世界。”（G 10）与此相对立的世界是一个“黑暗的世界，完全地充满了罪恶，……充满了吞噬的火……充满了错谬与欺骗……这个世界动荡不安没有稳定，只有黑暗没有光明……只有死亡没有永恒生命，在这个世界里美好的事物消亡，一切打算归于虚无。”（G 14）“这个”世界是光明与黑暗的混合物，它的主要质料是黑暗，有一些外来的光明混于其中。事物现存状态中光明与黑暗之间的二重性刚好和“这个世界”与“那个世界”之间的二重性相重合，因为黑暗的整个本质与能量都寓于这个世界之中，因而这个世界是黑暗的世界，“世界（宇宙）＝黑暗”。

（二）进入此岸世界以及此岸的处境

“混合”、“消散”、“一”与“多”；“堕落”、“下沉”、“囚禁”；孤苦、恐惧、思乡；麻木、昏睡、沉醉；这个世界的喧闹声。

1．“混合”、“消散”、“一”与“多”

他们带来了活水，把它倾倒在浊水（turbid water）之中[1]，他们带来了耀眼的光明，把它投入了浓重的黑暗。他们带来了清新的风，让它和入了薰风。他们带来了

〔1〕浊水：动荡混浊的水，字面意思是“深渊［或混沌］之水”：黑暗世界的最初质料，与活水相混合。

活火，把它弃之于吞噬之火。他们带来了灵魂，纯洁的玛拿（Mana），把它推入到无用的肉体之中。（J 56）

你把生命的宝藏投入这无用的泥土之中，你把生命的道弃之于必朽的道之中。（G 362）

当它进入了污浊之水，活水在哀叹哭泣。……当他混合活水与污浊之水，黑暗就进入了光明。（J 216）

“混合”这一术语象征性地表述了部分光明悲剧性地从它的主体中分离出来沉浸到了异质的元素之中。与“混合”的观念紧密联系在一起的是“消散”（dispersal）的观念。如果光明或第一生命的部分从他分离出来，混入到了黑暗之中，那么原来的整体就分裂成了多：这些碎片就是消散在整个创造物之中的火花。“是谁带来了赞美的歌，把它粉碎，随处丢弃?”（J 13）正是夏娃的创造以及由她开始的生殖方式，促进了这些已经被黑暗的能量成功地吞没了的光明的颗粒进一步无限地消散，以这种方式力图更加牢固地把他们留在黑暗之中。于是，拯救就要涉及一个聚集的过程，把那些消散了的东西重新收集起来，而拯救的目标就在于原初整体的恢复。这个自我聚集的过程被认为同时伴随着“知识”之进步，两者同步不分先后，它的完成就是从世界中最终解放出来的状态：“凡获得了这诺斯并把自己从宇宙中聚集起来的人……就不再滞留在这儿，而是升到了阿其翁之上。”[1]

2.“堕落”、“下沉”、“囚禁”

前宇宙时期神圣本源之中某一部分的堕落，构成了宇宙之

〔1〕摘自诺斯替经书《夏娃福音》（*Gospel of Eve*）残片，见Epiphanius，《反异端》，Ancoratus und Panarion，26:10。“混合与消散”这个意象在应用于普遍存在时，也可以应用于个体自我。在瓦仑廷派的思想体系中，个人合一就等于是整个宇宙与神的重新合一。“消散”最终获得了我们现在应该称之为存在主义的含义：通过身体的感官，灵魂被那些属于世界的俗虑与诱惑所“分心”（distraction）。也就是说“消散”已经转变成为个人拯救框架中的一个心理的与伦理的概念。

起源与人类存在的基础。至于堕落如何发生，要经历哪些阶段，这是各种大相径庭的思辨的主题。除了在摩尼教以及一些相关的伊朗类型的体系中整个过程是由黑暗的能量所肇始的之外，这种神明的向下运动之中都有自愿的因素：灵魂（作为神秘实体）有一种偏向更低领域的罪恶“倾向”，伴随着好奇、虚荣、肉欲之类的各种动机，这是诺斯替主义中的原罪。这个堕落是在前宇宙时期发生的，它的后果之一就是世界本身，另一个后果就是个体灵魂在世界中的状态与命运。

一旦从神的王国中分离出来并淹没在异质的媒介之中，灵魂的运动会向着出发时所定的方向持续地“下沉”（sinking）：“我在这所有的世界中下落将要多久？”（J 196）。然而，在这个堕落过程的描写中常常会加入一个暴力的因素，这表现在与囚禁（captivity）有关的隐喻之中，摩尼教的体系中尤其如此。除此之外，曼达派的文献中还有一个“扔”（cast）或“丢”（throw）的意象：

> 是谁把我从我自己所住的地方、父母养育我的家带到这囚禁之地？（G 323）
>
> 为什么你把我带离我的住处，把我囚禁起来，扔入这恶臭躯体中？（G 388）[1]
>
> 塔喜尔（Ptahil）[2]把第二［生命］塑造的形体扔到了黑暗的世界之中。他在生命之外创造万物和塑造族类。（G 242）
>
> 塔喜尔拿了一个隐藏的玛拿，是从生命的屋子里拿来

〔1〕监狱、球与锁链、绳索、罗网经常用来象征身体。

〔2〕Ptahil（塔喜尔）：乌特拉之一，一群乌特拉的宇宙起源设计的执行者，与这个世界的形成有更为直接的关系：因此他是曼达思想中的德穆革。这个名字是由埃及的工匠神 Ptah 的名字加上塞米特文字（semitic）的后缀-il（神）组成。德穆革的名字取自于埃及万神殿，这无疑是与埃及作为物质世界之代表的象征性角色联系在一起的。

的，把它带到了这里，并把它扔到了亚当与夏娃里面。(G 242)

"被扔"不仅仅是对于过去的描述，而且它也是被过去所决定的目前的生命状态的特性。正是从诺斯替者对目前状态的体验之中，这个关于其来源的戏剧化意象才投射到过去，并且也构成了对这种体验的神话表达的一部分。生命这样问道：

是谁把我扔到了这世界的苦难之中，是谁把我送入了罪恶的黑暗之中？(G 457)

她又哀求道：把我从这个世界的黑暗中解救出来，回到那我原本被扔出来的地方吧。(G 254)

伟大的生命回答道：你来到这里，不是出于伟大生命的意志，乃是出于你自己的意志；(G 329)

你现在所住的屋子并不是生命所建造；(G 379)

这个世界不是出于生命的意志所造的。(G 247)

3.孤苦、恐惧、思乡

如此这般被"扔进"这个世界的生命表达了它处在其中的境地与情绪：

曼达·哈伊[1]对诺西[2]说：不要害怕，不要灰心，不要说他们把我独自一人留在这个罪恶者的世界中。因为我不久就要来到你那里…… [诺西孤独地留在这个世

〔1〕 Manda d'Hayye（曼达·哈伊）："生命的知识"，诺斯在曼达宗教的核心人物——神圣的救主——身上的人格化，受到光明世界的生命的呼召，并被派往低级世界。组合词专门用于表示他的名字。

〔2〕 Anosh，或 Enosh（诺西）："人"，乌特拉（Uthras）之一，是永恒的，但是暂时流放在这个黑暗的世界里。

界里，冥思受造的世界，尤其是冥思行星及其他们各自的天赋与影响力：他耐不住恐惧与空虚孤独：］罪恶者们在密谋对付我……他们彼此说，在我们这个世界将不再听到生命（life）的召唤，它［这个世界］将是属于我们的……日日夜夜，我设法逃离他们，我独自站在这个世界上。我举目仰望曼达·哈伊，他对我说过，我不久将来到你那里……每天，我都举目张望我的兄弟们所行走的路，那一条曼达·哈伊来的时候要经过的路……曼达·哈伊来了，他向我召唤，并对我说，小诺西，你为何要害怕，为何在颤抖？……由于这个世界的恐惧压倒了你，我来是要开导你。不要害怕这个世界的罪恶的能量。(G 261ff.)

被抛弃的灵魂向往着解放，她说：

啊，到那时我将多么快乐！而现在却在这个恶者的世界里受苦，担惊受怕。啊，要是我走出了我在这个世界中所作的业，我的心将会何等兴奋！我这样流浪还要多久呢？我这样在所有的世界之中堕落还要多久呢？(J 196)

来自于彼岸的生命逗留在这个世界中，他的失望之情的表达很感人：

我是一根藤，一根孤独的藤，留在这个世界中。没有高贵的种植者，没有照料者，也没有温柔的帮助者来到，来指教我各种事。(G 346)

被另外一个世界的人遗忘在这个异国他乡，这种情绪一再地出现：

七压迫我，十二成为我的迫害者。第一位［生命］已经遗忘了我，第二位也没有来找我。(J 62)

4.麻木、昏睡、沉醉

此世的生存状态，一方面如我们刚才看到的那样是以孤苦、惧怕与思乡为特征的，另一方面还可以描述为“麻木”(umbness)、“昏睡”(sleep)、“沉醉”(drunkenness)与“遗忘”(oblivion)：也就是说，它具有了那些本来归于地下世界死亡状态的所有特征（除沉醉之外)。这个世界就相当于传统所谓的地下世界（underworld)，它本身就已经是死者的王国，即那些必须再次复活的死人们的王国。在某些方面，这一系列的隐喻与前面那个系列的隐喻是相矛盾的：因为没有意识也就不会有惧怕。神话的详细叙述并没有忽视这一点：只有通过外来的影响，从无意识（“无知”）状态中苏醒过来，人才会受到启示，意识到他的以前并未意识到的处境，从而突然地感到了一阵恐惧与绝望；在那种无知的生命状态中表现出一种保持那种状态、拒绝苏醒的倾向。

这种无意识的状态是如何发生的呢？“丢弃”之类的术语可以解释堕落的灵魂何以麻木，但是邪灵实体的世界也在其中起了积极作用。

他们以诡计劝我饮酒，给我品尝他们的肉。我忘记了我是王子，却去服伺他们的王。我忘记了那颗我的父母为了它才派我来的珍珠。由于他们的盛情款待，我沉入到了深深的梦乡。[1]

〔1〕 “The Hymn of the Pearl”, in *The Acts of Thomas*, 见 Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, p.109。

灵魂在物质中麻木了。亚当，这位种族的“头领”与人类的象征，处在深深的睡眠之中，与《圣经》中的亚当很不同，在这里，全体的人都“昏睡”在这个世界里。这个隐喻表达了人类全体被抛弃在这个世界之中。人不仅仅是处于睡眠之中，而且是“爱”睡眠（“你们为何要喜爱睡眠，与那些睡着的人一起昏睡?”G 181)；他们已经自暴自弃地让自己处在昏睡与沉醉之中了。即使已经意识到睡眠是在这个世界的存在中最大的威胁，也不足以使人保持清醒，而只是激起了祈祷：

> 你，伟大的生命，对我说，将会有声音每日地来唤醒我，让我不要入睡。如果你向我召唤，罪恶的世界就不会陷害我，我也不会落到移涌们的手里。(G 485)

昏睡的隐喻也同样可以用以说明“此世生活”的感受只是一些幻觉与梦境，是我们没有能力加以控制的噩梦，在这里，“昏睡”就与“迷路”、“惧怕”等比喻联合起来了：

> 那么他想要人去思考的是什么呢?是这：“我就像夜里的阴影与幽灵。”当黎明的光浮现，这个人就会明白，那缠住他的恐惧其实只是虚无……只要激起他们的恐惧与迷惑，使他们动荡、破碎与分裂，那么就会有许多的幻觉来萦绕他们，还会有空虚的幻想，就好像他们沉入在梦乡，又似乎他们发现自己是恶梦的猎物。他们或似乎奔逃在某个地方，或似乎在徒然地追逐，或似乎发现自己卷入到斗殴之中，在挥拳或挨打，或似乎落入到了万丈深渊……（等等)：直到他们走出了这一切的那个时刻，就醒了。然后那些经历了所有这一切迷乱的人，忽然间看到

了虚无。因为它们只是虚无——即幻影之类的东西。[1]

这个世界的“沉醉”是诺斯替主义“世界”这一术语中的精神方面的独特现象。它是由“无知的葡萄酒”所导致的，这个世界到处都用这种酒来款待人。这个隐喻表明了，无知并不只是一种中性的状态，即知识的缺乏，相反，它本身就是知识的积极的对立状态，积极地阻挡知识，并维持无知。沉醉状态中的无知乃是灵魂对自身、自身的起源、在异乡世界中的处境的无知：沉醉所要压制的正是对流落异乡状态的自我意识；把人拖入到漩涡之中，让他忘记自己的真正存在，乃是为了要使他成为这个世界的孩子之一。这就是这个世界的能量设“宴”请酒的信誓旦旦的目的。无知的沉醉受到了知识的“清醒”的对抗，这种宗教性表述的强化有时候会达到“清醒的沉醉”[2]这样的悖论。

这个世界为了诱惑人，或更普遍地诱惑来自彼岸的异乡生命而摆设的这种纵情的宴席，在曼达派文献的大场景中对此有反复的描写。下面是对曼达派例子的一个缩写：

> 鲁哈[3]与行星们开始设下计策，说，“我们要陷住亚当，抓住他，让他与我们一起留在梯比尔（Tibil）之中。当他吃喝的时候，我们要陷住这个世界。我们要在

[1] *The Gospel of Truth*, 28：24—29：32。

[2] 这也许是犹太的费洛（Philo Judaeus）的一个术语，在神秘文献中得到了广泛的流传。参 Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, Beihefte zur ZNW 9, Giessen, 1929。

[3] 鲁哈，字面意思为“灵”。它是行星们的邪灵的母亲，是这个世界的邪恶的灵，是光明之子的主要对手。把这个术语逆用以指称最高级的人格化的罪恶，这是宗教历史上的一个有趣的插曲，更为悖论性的是：这位反神明的人物的完整称呼是鲁哈库萨（Ruha d'Qudsha），即“圣灵”（holy spirit）。这个悖论表明了其原因：对基督教教义的强烈的敌视，曼达传统认为基督教教义的奠定者已经窃取并误用了他的老师施洗约翰（John the Baptist）的信息。“圣灵”被理解为是一个女性，这个人物的模糊性在基督教的诺斯替主义中也可以看到。

这个世界里拥抱，在这个世界里建立一个团契。我们要用荆棘与笙歌把他陷在这里，不让他离我们而去……我们要引诱生命的族类，把它砍断留在我们这个世界里……起来吧，让我们庆祝，起来吧，我们一起来畅饮。让我们施行爱的奥秘，引诱整个世界！……我们要沉寂生命的召唤，我们要在屋子里扔进永远不能解决的纷争。我们要杀死外来者。我们要使亚当成为我们的忠实者，看有谁还能作他的拯救者……我们要摧毁他的聚会，那由外来者建立的聚会，使他在这个世界里没有这样的聚会。这个屋子将只是属于我们的……外来者在这个世界里还能做什么，使他可能在其中为自己找到聚会呢?"他们带来了活水，把污浊之水倾入其中。他们带来了种族的头领，在他身上施行欲爱与色欲的奥秘，通过它，所有的世界都燃起了欲火；他们在他身上行诱惑，于是所有的世界都被诱惑。他们在他身上行沉醉的奥秘，于是所有的世界都沉醉了。……诸世界都因此醉了，把他们的脸转向了红海[1]。(G 120ff.)

这个世界的极大诱惑之中最主要的乃是"爱"(love)。在这里我们遇到了诺斯替思想中一个广泛的主旨：对于欲爱与所有感官快乐的怀疑。它被看作是人陷在这个世界之中的最突出的形式："灵性的人将会认识到自己乃是不朽的，而欲爱是死亡的根源"[2]；"凡珍爱肉体的人是出自于欲爱的错谬，他留

[1] Suf-Sea（红海）：以色列的子孙在出埃及时必须经过的红海，在诺斯替派与亚历山大利亚的犹太思辨中寓意化地指灵魂从身体中出去，或从世界中出去，因此红海是这个世界与那个世界之间的分隔之水的象征。通过轻易地把元音从 suf 转为 sof，就可以解释为"终结的海"，即死亡。

[2] Corpus Hermeticum，1：17.

在黑暗之中，在感官中迷失受苦，受死亡的捉弄”[1]。厄洛斯(eros)作为死亡的根源不仅仅包括性爱（对于柏拉图来说，它是争取不朽的动力)。对于这个世界上的事物总体上的欲望可以表现为许多形式，通过所有这些形式，灵魂才离开了她自己的真正目标，处在他乡居所的魔力之下。

不要爱世界，也不要爱世界里的东西。如果有人爱这个世界，对父的爱就不在他里面。因为凡在这个世界里面的，肉体的欲望、眼睛的欲望、生命的骄傲，都不是属于父，而是属于这个世界。[2]

5.这个世界的喧闹声

在曼达派的场景中，这个世界的密谋还暗示了另外一种现象。这场纵情的欢宴旨在把人卷入到醉酒的漩涡之中，它除了使人沉醉之外尚有另一重功能：它的喧闹声淹没了“生命的召唤”，使人听不到异乡人的声音。

他们将听不到那已经到来的异乡人的话语。……由于我们已经造了亚当，他将会服从我们以及我们的父塔喜尔。(G 244)

来吧，让我们使他听到大声的喧哗，他就会忘记天上的声音。(J 62)

然而，鉴于这个世界之能量可以预料的本质上的愚蠢，这持续的喧闹声还有另外一种十分不同的效果，最终会导致它自

[1] *Corpus Hermeticum*, 1：19.

[2] 《约翰一书》二章 15—16 节。这里所提到的三种倾向，“肉体的欲望”、“眼睛的欲望”与“生命的骄傲”，后来在奥古斯丁那里是作为这个世界之普遍诱惑中的主要范畴的。见 Augustine, *Confessions*, 10：41。

己的失效：

> 当他们的喧闹声传入到亚当的耳朵，他就从麻木之中苏醒过来，举目向光明的地方看。他呼唤他的帮助者，呼唤温和而忠诚的乌特拉。他向这位使他能听到他的声音的希比尔·乌特拉（Hibil-Uthra）[这里代替了曼达派的哈伊（d'Hayye）]说："这屋子里发生了什么事？以致于这喧闹声直达天上？"亚当这样说话的时候，眼泪就忍不住盈满了眼眶。……我走近他，牵着他的右手，让他的心依靠着它的抚慰。(G 126)

由此，这个世界自己的武器却伤了它自己：它本想使亚当耳聋，混淆他的视听，却同时也令亚当震惊，使他向往异乡者，竖起耳朵听外面的声音。

（三）拯救者与拯救

"来自外面的召唤"；"异乡人"；召唤的内容；对召唤的回应。

1．"来自外面的召唤"

> 一位乌特拉在外面召唤并教导亚当这个人。(G 387、J 225)
>
> 在诸世界的门口站着库斯塔（Kushta）（真理），他向世界里面提了一个问题。(J 4)
>
> 这是曼达·哈伊的召唤……他站在诸世界的外缘向他所选的人召唤。(G 379)

彼岸的声音穿透了这个世界，使他的召唤传到了里面。这

就是那来自于另外一个世界的召唤："一个召唤传来，启迪了所有的召唤"(G 90)；这是"生命的召唤"或"伟大生命"的召唤，就等于是光明冲破了黑暗："他们［乌特拉们］将发出生命的召唤，照亮这必朽的屋子"(G 91)。它是指向世界里面的："我发出召唤传入到世界里面(G 58)"；在喧哗声中，它是与众不同的清晰可辨的声音："他以天上的声音向世界的一片嘈杂声中召唤。"(J 58)

召唤(call)是彼岸的神把自己显现在世界之中的一种形式，这个象征对于东方诺斯替主义而言是根本性的，我们甚至于因此可以称曼达派与摩尼教为"召唤的宗教"。[1]

2."异乡人"

这召唤是由一位为了这个目的而被派到世界里面来的人发出的，彼岸的生命在他的身上再次承受了外来者的命运：他就是信使或使节，相对于这个世界而言的异乡人。鲁哈对众星说：

> 这个人不属于我们，他的话也不是你们的话。他与你们并没有联系……他的话语来自于外面。(G 258)

"异乡者"这个名字也暗示了他降临到这儿之后所受到的各种对待：首先是那些发觉自己流落异乡被放逐在这儿的人们欢呼他的到来("亚当爱上了这位异乡人，他的话语是异乡的，是疏远这个世界的。"G 244)；继之是宇宙能量感到惊愕，不明白在他们这儿发生了何事("这个外来者在这屋里做

[1] "召唤的召唤者"(caller of call)是摩尼教传教士的头衔；晚至伊斯兰，用于指称传教的词是"召唤"，用以指传教士的词是"召唤者"。读者会记得《新约》里面的听(hearing)与信(faith)之间的紧密联系。我们在曼达派文献中可以发现许多这一类的例子：信仰是对来自于彼岸世界之召唤的回应，这召唤不能看到，而只能听到。摩尼教的象征则更甚，把"召唤"与"应答"分别实体化为两个神圣人物。

了什么，以至于在这里面为他自己建立了聚会?”G 122)；最后则是这个屋子的儿子们联合起来抵抗这位冒犯者（“我们要杀死这个外来者……我们要扰乱他的聚会，以便使他与这个世界无份。这整个屋子将只属于我们”G 121f.)。

就这样，生命为了恢复自身，在它的不堕落的成员之一里面，降临到这个世界地狱之中，“用这个世界的苦难来包裹自己”，并担当了从光明王国中远远地流放出来的命运。这我们可以称之为神的第二次下降，与早先的那一次悲剧性的堕落区别开来，早先那次堕落所导致的结局正是现在所要拯救的对象。上一次生命羁绊在这个世界之中是通过“堕落”、“下沉”、“被扔”、“被俘虏”的方式，而它的这一次进入性质是很不相同的：它是伟大生命派遣来的，握有权力，异乡人不是堕落而是自己主动进入这个世界的。

> 一个召唤的到来启发了所有的召唤。一句话语的到来启发了所有的话语。一个蒙爱的儿子到来了，他形成于光辉者的腹中……他的形象在他的地方很安全。他的到来伴随着生命的觉悟，带来了他的父所授予的诫命。他穿着活火的外袍来到，他自己自动地来到了你们的（鲁哈的）(Ruha）世界。(G 90)
>
> 我是尤卡吧－库斯塔（Yokabar-Kushta)，从我的父的屋子出发来到这里。我来到这里，带来了隐藏的辉煌与无尽的光明。(G 318)

“出发”与“来到这里”确实要从字面的空间意义上来理解：它们确实是从实在的“路”的意义上从外头进入到这个世界的圈子之内，在路途中要穿越所有包围着它的壳，即多层次的层面、移涌或世界，以便进入到人被囚禁于其中的最里层空间。这穿越宇宙体系的路途在本质上是强行打通的，因此已经

是对于宇宙能量的胜利。

> 以已经到来的他的名义，以正在到来的他的名义，以将要到来的他的名义。以那一位异乡人的名义，他强行地穿过了诸世界而到来，他劈开了天穹，彰显自身。（G 197）

在这里我们明白了何以仅仅依靠从外面传进来的催人苏醒的召唤是不够的原因了：人不仅仅要被唤醒并召唤回去，而且，他们的灵魂如果要逃出这个世界的话，需要真正地劈开天穹的"铁墙"，那道阻隔内外的障碍。只有神自身进入这个体系的实际行动才能打开缺口："他打破了他们的瞭望塔，在他们的堡垒上打了一个缺口。"（J 69）由此，信使的降临这一行动本身就已经为灵魂的上升预备了道路。然而，依据不同体系的不同程度的灵性化，重心可以由这种神话的功能不断地转移到纯粹的宗教性的功能，也即寓于诸如此类的召唤以及所传达的教训之中的功能，并由此可以转移到个体对召唤的回应作为人类对于拯救所起的作用上。分析到最后，到来的那一位与他要到他那里去的那一位是相同的：作为救主的生命等同于那将被拯救的生命。异乡人从外面来到了流落在世界里面的他那里，同样的描述性语言也可以在这两者之间交换过来使用。两者都在受苦与胜利之中，常常很难区分到底是这两者之中的谁在讲话，或某句话到底指谁。这个世界中的囚犯也称为"异乡人"，他通过与从外面派来的异乡人相遇而恢复了原来的性质：

> 我是个异乡人……我看到了生命，生命也看见了我。我为旅途所作的预备来自于这位异乡人，他是生命所挑选并栽培的。我将到这个异乡人所爱的好人们中间去。（G 273）

这里强烈地暗示了同一个实体有主动与被动的双重角色。

最终是降临的异乡者拯救了他自己，也就是拯救了他自己的曾经丧失在这个世界中的那些部分，为了这些部分的缘故他自己必须成为这个黑暗土地中的异乡者，最后成为“被拯救的拯救者”(saved savior)。“生命支撑生命，生命发现了他自己。”[1]

这个寻找、发现、聚集他自身的过程伸展得极远，延及到宇宙存在的整个时空。“我流浪在诸世界与诸年代之中，最终来到了耶路撒冷的门口。”（J 243）这就导致了这样一个观念：救主来到这个世界并不只是一次，自从有时间开始他就以不同的形式流浪在历史中，他自己流落在这个世界上，常新地启示着自己，直到聚集的过程完成，他才放下了他在宇宙中的使命。除了不断变换的人的肉身形态，他的存在的永恒不变形式就是来自彼岸的召唤，回响于整个世界之中，在世界中代表着世界中的异乡者。

> 我来自光明的所在，来自于神的明亮的居所。我来触摸心灵，度量试探所有的灵魂，看看我要住在谁的心里，休息在谁的灵魂里。谁思念我，我也想念他：呼唤我的名字，我也呼唤他的名字。在下界向我祈祷，我也在光明的上方为他祈祷……我来是要寻找可靠而信仰的心。当我没有住在他们中间的时候，我的名却还在他们的嘴上。我带着他们并指引他们向光明的世界……（G 389f.）

3.召唤的内容

召唤所要传达给人们的是什么呢？它的内容是由它的“唤醒”的目的所决定的，对这一目的的申明有时候就构成了整个信息本身。通常，仅仅由正式的劝勉“从你们的麻木中醒来

[1] *Mandean Liturgies*, 111.

吧”（或“从沉醉中醒来吧”，或较少出现的“从死亡中醒来吧”），再加以隐喻式的修饰以及不同的句式，就构成了诺斯替式的召唤的整个内容。然而，这个简单的祈使句却包括了整个思辨框架，昏睡、沉醉、苏醒等观念都在其中获得了具体的含义；并且，这召唤作为规则清楚地使得这个框架成为它的内容的一个部分，也就是说，它把苏醒的命令与以下这些教义的要素联系起来了：关于人的天上起源及其超越的历史的提醒；拯救的前景，以及与此相关的拯救者对自身的使命及降临这个世界的过程的描述；最后是从实践上教导应如何生活在这个世界上，才能与新获得的知识相一致，并为最后的上升作好准备。由于这三个要素包含在一个完全的诺斯替神话的壳里面，因此诺斯替的催人苏醒的召唤其实就是对诺斯替教义之总体的某种缩写。压缩在少数几个术语之中并通过信息传播的诺斯，就是宇宙论—拯救论神话的总体，在它的叙述之中，信息本身的活动只是说了一句话，事实上它是整个运动得以回复的转折点。这个作为理论总体之压缩的“知识”也包含了在实践上对这种从世界的束缚中解放出来的正确“道路”的知识的实行。

在曼达派的文献中，催人苏醒的召唤有极其多样的版本，向亚当（不同于原人）呼唤，或向世上无数的信者呼唤。

> 他们创造了信使，派他到诸世代的头领那里去。他用天上的声音向诸世界的混乱中呼唤。听到了信使的呼唤，躺在那里的亚当就醒来了……去会见信使：“平安地来吧，信使，那来自于父的屋子的生命的代表。亲爱的美丽的生命是何等稳固地立在她的地方！而我的黑暗的躯体又是如何坐在这里的哀叹之中！”然后信使回答道：“大家都爱你记得你，并……派我到你这里来。我现在已经来了，将会教导你，亚当，并把你从这个世界解救出去。凝听、倾听，并接受教诲，然后胜利地上升到光明的地方。”(J 57)

这里提到的教诲常常包括在召唤之中，用以解释“不要睡觉”的命令，有时候它会延长成为道德布道文，占据呼唤的整个内容，并以其极广的外延使基本场景成为一种完全的文学虚构。

一个乌特拉从外面呼唤教诲亚当，人。他对亚当说：“不要麻木也不要昏睡，不要忘记你的主赋予你的使命。不要成为这个屋子的儿子，不要被称为在这个梯比尔里面的一个罪人。不要爱芬香的花环，不要与美貌女子取乐……不要爱诱人或骗人的幻影……在你出来与进去的时候，要记住不要忘记主［等等］……亚当，看这个世界，它是一件完全没有内容的东西，……你不要对它有任何寄托。梯子已经预备在那里，在上千级中他们选取其中之一。……芬芳的花环会凋谢，女人的美貌也会变得好像从未存在过……所有的作品都将消逝，到达它们的末日，就好像从未存在过。〔1〕

有时候催人苏醒的呼唤是直接与离开这个世界的召唤联系

〔1〕与 G387F. 及 J225f. 相同。这个段落相对来说还是接近于召唤的虚构情景。在 G16—27 中有 12 页以上的劝勉辞以套话的形式出现：“我是纯洁的信使，我的主召唤我、使用我，说：去吧，去召唤亚当和他的所有族类，教导他们一切，关于高处的光明的王……关于光明的世界，永垂不朽者。与他讲话，让他的心觉悟……把知识教给亚当、他的妻子夏娃、以及他们的所有族类。告诉他们……”然后接下来是一连串极其多样化的劝勉、警告和诫命，以反宇宙态度结合在一起，下面是少量的例子：“［95］不要爱金银与这个世界上的财物。因为这个世界正在毁灭正在消逝……［103］以真、信与口中的纯洁话语把你们的灵魂从黑暗拯救到光明之中，从错谬拯救到真理之中，从信拯救到对主的信之中。那救赎了一个灵魂的人于诸年代与诸世界中对我有益。［134］当有人离开身体的时候不要哭泣，既不要为他哭泣也不要为他哀伤……［135］你们这些可怜、苦难受迫害者，为你们自己哭泣吧，只要你们还在这个世上，你们的罪就会增加。［155］我所挑选的人，不要依靠你们所生活的这个世界，因为它不是你们的。把自己寄托在你们自己所作的好的工作上。［163］不要颂扬七与十二，这个世界的统治者……因为他们把那些来自于生命的屋子的灵魂的族类引上了歧路。”这一连串的劝勉以这句话结尾：“这就是亚当，生命的族类的头领所接受的最初的教诲。”方括号中的数字表示 Lidzbarski 版中的段落。

起来的：它同时也是死亡的消息，并继之以灵魂的上升，如下面的例子。

> 救主来了，站在亚当的枕头边，把他从沉睡中唤醒。“起来，起来，亚当，脱去你发臭的肉体，污泥做的衣服、脚镣与束缚……因为你离开这个世界的时候已到，你的期限已满…… (G 430)

有时候呼唤的整个内容都集中在一个劝人谨慎的警告中：

> 我向这个世界里面发出了一声召唤：每个人都要小心自己。凡小心谨慎者将从吞噬的火中被解救出来。(G 58)

4.对召唤的回应

受召唤者如何应答召唤及其内容呢？召唤的第一个效果当然是从这个世界的深深的麻木状态中苏醒过来。然后是醒过来的人对于召唤中所启示的他的处境以及对他的要求作出各种不同反应，接着可能就是受召唤者与召唤者之间进行的重要的对话。我们来看曼达文献（G 430）中亚当的质朴的人情味的反应。在那里，我们看到催人苏醒的召唤是与死亡的信息重合的，接下来则表现了受地球束缚的灵魂对于不得不离开却又绝望地执着于这个世界的事物而感到恐惧：

> 当亚当听了这些话，他就哀叹自己的命运并哭了起来。[他为自己离不开这个世界而争辩：]“父！如果我跟你走，谁来守卫这个广阔的梯比尔？……谁来给牛套上轭让它犁地？谁来把种子埋入地里？……谁来给赤裸者穿上衣服，……谁来解决村里面的纷争？”[生命的信使说：]“亚当，不要为你所居住的这个地方感到遗憾……因为这

个地方并不安宁……这里的工将全部被抛弃，将不会再聚在一起……”[然后亚当就请求，要求让妻子夏娃以及儿女们伴他一起上路。信使告诉他，生命的屋子里没有躯体也没有亲人。然后他就教给他道路：]“我们要走的路很长，没有尽头……监管者安置在那里，看守者与收费者就坐在他边上……尺子已经预备好立在那儿，在上千人中他们只选一个好的觉悟的灵魂。”于是亚当就离开了他的躯体[他一再地回头，留恋他的躯体]，然后他开始了穿越以太的旅途。[甚至到了这儿，对话还在进行，亚当再一次为他的躯体感伤，一再地要夏娃与他同行——尽管他已经知道他“不得不一个人上路，独自地解决自己的斗争”。最后他被告知：]“亚当，让自己平静下来，保持沉默，善的安宁会笼罩你。你去，上升到你的地方，你的妻子夏娃也会在你之后上升。然后所有的年代将结束，所有的创造物都毁灭。”

由此，对于个体的召唤是与所有灵魂回归的普遍末世论联系在一起的。

苏醒了的灵魂发出哀叹来应答召唤：

当亚当听到了这些话，他就哀叹并且大哭起来。他对生命的乌特拉说：“如果你知道这情况，为什么你还要把我带离我的地方，把我扔到这发臭的肉体之中囚禁起来?”

然而，大部分对于召唤的回应并不是像这样困惑争吵的，而是愉快感恩地领受。我们经常在这个背景中遇到一系列在《新约》中很熟悉的“听到”与“相信”：

亚当听到并且相信了……亚当获得了真理……亚当满

怀希望地向上凝望，并且上升…… (J 57)

在这里我们就遇到了信仰、知识与盼望三者的结合作为听到召唤后的回应。在另外的地方同样的背景下提到了爱："亚当感到了对异乡人的爱，他的话语是异乡的，是这个世界所感到陌生的。"(G 244)"每个人都爱真理，真理是父的口，他的话语是圣灵……"[1]基督教徒的读者肯定熟悉圣保罗的信、望、爱的三德的结合（林前 13：13），他忽略知识而把爱高举为三者之中最大者，这并非没有理由，并且可能是出于故意。

曼达诗歌精彩地表达了对于信息的感恩的而且怀有信心的接受，以及随后的心灵转化与生命更新：

> 自从我们看到你的那一天起，自从我们听到你的话的那一天起，我们的心充满了平静。我们信仰你，善者，我们看到你的光并且不会忘记你。在我们的所有日子里我们不会忘记你，不会有哪一刻让你离开我们的心。因为我们的心不会变瞎了，这些心灵不会再被拉回去了。(G 60)

> 从光明的地方我来到这里，从你，光明的居所……一个乌特拉从生命的屋子来陪伴我。这位陪伴我的乌特拉来自伟大生命的屋子，他手里拿着活水的拐杖。他手里的拐杖，长满了精美的叶子。他给了我上面的叶子，又完全从里面涌出祈祷与仪式。他又把它们给了我，于是我生病的心得到了医治，我流落异乡的心灵得到了安慰。他第三次把它们给我，于是他就使我头上的眼睛向上看，让我看到我的父并认识他。我看到了我的父，认识了他，于是我向

[1] *The Gospel of Truth*, 26：33—36。

他提出了三个请求。我向他要温柔，里面没有反叛。我向他要强壮的心灵，可以承受大与小。我向他要平坦的道路，可以上升并看到光明的地方。(G 377f.)

自从我爱上了生命的那天起，自从我的心灵爱上了真理的那天起，我不再信靠这个世上的任何东西。我不信靠这个世上的父亲与母亲，我不信靠这个世上的兄弟与姐妹……我不信靠这个世上所制造与创造的东西。我不信靠这个世界上的整个世界与其中的一切作品。我只是寻找我的灵魂，对我来说她比诸世代与诸世界更可贵。我去寻找我的灵魂，所有诸世界对我有何意义？……我去寻找真理，她站在诸世界的外缘。(G 390f.)

第三部分

诺斯替主义的精神
义理分析

第 9 章

诺斯替主义哲学体系

从前面对诺斯替神话体系的解读中，隐约感觉到其中隐藏着一套共同的诺斯替主义哲学体系与教义，勾勒出这套哲学体系和教义乃是类型学建构的任务所在。[1] 学术界对于诺斯替主义现象之存在、其所处的时空范围、其代表性资料以及表征其本质统一性的某些普遍特征是有一些共识的，我们的类型学建构正是从这些共识出发的“理想化类型”的建构，它必然会面临历史现象的无尽细微差别与相互渗透的影响，但它却是理解历史现象的必然步骤。同时我们也看到，这种内在本质不只是以单一色彩存在的，而是存在于光谱之中，或者存在于一些不太明晰的晕圈围绕的核心之中，并且这些细微差别在一定程

〔1〕 Hans Jonas, “The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood”, in *Philosophical Essays: from Ancient Creed to Technological Man*. 最初发表在 1966 年 4 月在墨西纳召开的关于诺斯替主义之起源的国际会议上，并以 “Delimitation of the Gnostic Phenomenon ——Typological and Historical” 为题发表在 Ugo Bianchi 主编的 *The Origin of Gnosticism* (Leiden: E.J.Brill, 1967) 上。另外，鲁道夫的《诺斯：诺斯替主义的性质与历史》第二部分用 150 多页的篇幅论述了诺斯替主义思想的结构，本章借鉴并综合了约纳斯和鲁道夫的主要观点。

度上有谱系上的含义。[1]

二元论、流溢论、诺斯拯救论构成了诺斯替主义哲学体系的主要特征。二元论是人与这个世界之间的二元论，同时也是这个世界与神之间的二元论。人与世界之间的二元论在体验的层面上反映了世界与神之间的二元论，世界与神之间的二元论合乎逻辑地解释为人与世界之间的二元论。或者也可以说，世界与神之间的二元论的超验教义是以人与世界之分裂的内在体验为心理基础的；在人、世界、神这个三元结构中，人与神一起属于这个世界的对立面，但是，尽管它们在本质上同属一方，却在事实上被这个世界严格地分开。流溢论则在形而上学的层面追溯了人与世界、世界与神之间的二元论的成因，其根本点是：这个世界是知识的反面的产物乃至于化身，是无知（无明）造成了二元论的困境；世界的本质是无明、是一种邪恶的力量，来源于自以为是的能量的灵，来源于统治与压迫的意志，这个意志的无知就是这个世界的精神本质，它与觉悟和爱风马牛不相及；人的本质是知识，是对于自我与神的知识，他的处境是无知之中的潜在的知，黑暗之中的光明，这种关系乃是它异在于这个世界、在这个黑暗无垠的宇宙中没有伙伴的根本原因。诺斯替拯救论在流溢论的基础上主张人与世界之间的这种对立需要加深并达到极点才能克服，才能解放内在自

[1] 我们的哲学体系与教义的类型学是一个理想化的建构，涵盖了诺斯替思想的整个可能的范围。但是也有一些边缘性的事例，比如马克安。马克安没有“超验的创世纪”，没有神圣的、前宇宙的剧本，没有上界的神话，没有总体上的思辨，没有灵魂与神之间的本质同一学说，甚至没有拯救的诺斯的概念。单单最后这个事实就足以把他完全地置于诺斯替的范围之外，这一点在定义诺斯替主义时是一个核心重要性的要素。然而他主张未知者、彼岸的父与卑贱的创造主之间的不可调和的对立，他反叛性地拒绝服从这个完全非神性的自然，他的这两点态度在特定历史氛围之中体现出如此明显的诺斯替色彩，我们不得不把他看作是诺斯替精神的产物。相似的灵活性也应该适用于其他的边缘性例子，如赫尔墨斯文献，它缺乏恶意的争辩，二元论的调子也很低，但是它有一连串重要的概念，如人、诺斯、上升的教义等，都允许它进入诺斯替主义这个范畴。

我，如此才能使内在自我获得自由；这个作为能量体系的世界只有通过能量才能克服，由于这种世界能量的本质是无知，因此能够克服世界能量的能量就是诺斯，诺斯一方面是从外面闯入到这个封闭体系的救世主的能量，另一方面也是通过他带来的"知识"的能量，作为神秘武器击败了宇宙的力量，为灵魂开启了一条穿越它们的阻碍性秩序的道路。

一 "诺斯"的体系

类型学建构一个自然的起点就是"诺斯"这个概念本身。它的字面含义是"知识"，具体地指秘密的、启示的、拯救性的知识。也就是说，它是关于奥秘的知识，它不是以自然的方式达到的，这种知识的拥有会决定性地改变知者的生命状态。另外，它也具体地指特定的理论内容，也就是这种知识的体系，这个知识体系把这种知识的功能本身包含在自己的框架之中：这种知识体系包含了对知识之起源、传授、预期效果的解释。而且，诺斯的理论体系所解释的宇宙存在的体系也是围绕着诺斯展开的。"诺斯"这个术语同时出现在体系的主体与客体双方，这表明了"诺斯"的拯救能量具有广阔的形而上学的、神学宇宙论的基础地位，这是诺斯替思辨的首要的特征。

这个诺斯的体系把对它自身的知识（认识）规定为它的内在主题，那么这个诺斯的体系是一个什么样的体系呢？

首先，它是一篇超验的创世纪，把创造的精神历史描写为上界诸世界的历史，最终把它描写为神自身的历史：从最初的开端开始，它展开了神明的内在剧本，低级世界就是从这个神明内在剧本的展开中产生的。

其次，它描写了这个超验的创世过程的结果：这个现存的

宇宙体系是一种能量结构，它决定了人的实际处境。这里要强调的是它的垂直分层、高与深之间的对立、地上世界与神明世界之间的距离以及这两者之间的世界的多重性。

其三，它在前两个主题的逻辑基础上，解释人的本质、人在过去历史以及现在这个体系中的地位：人的“彼岸”的起源、人的构成、在此世沉沦的处境、他的真正归宿。

最后，就是拯救的教义，包括个人的拯救与普遍的拯救：回应最初开端的最后的事、堕落的复归、万物回归到神。

这些主题可以正式地归类为神学、宇宙论、人类学与末世论，是诺斯替主义与其他宗教体系所共同具备的。那么，诺斯替主义的神学、宇宙论、人类学与末世论的独特之处何在呢？有下列几点：

第一，知识的本体论地位与知识运动。第一个因素就是已经提到过的知识在形而上学论证推进过程的每一阶段中的独特地位。神在最初的剧本中丧失了知识，从而影响了神的一个部分，并改变了整体的状态。德穆革创世的傲慢与幻觉中也有知识的缺乏在发生作用，这种知识的缺乏永远地寓在随后导致的世界之中。人在世界之内的存在的特征是无明，也就是知识的缺乏，无明由世界所引起、并得到世界能量的积极维持；知识的恢复成为拯救之筏。由于每一种状态都依次随着前一种状态而来，因此这个整体可视为一个宏大的“知识”运动，在它的肯定的与否定的情绪中从万物的开端走向万物的终结。这个前进的运动构成了诺斯替世界的时间维度，正如垂直的移涌或层面构成了诺斯替世界的空间维度那样。换言之，时间是由精神生命的向下推进所促成的：每一个插曲都引起了下一个插曲，使得所有这些插曲成为整个演进过程中的一个阶段，在这种动态性之中，我们看到了诺斯替主义的另外一个独特的特征。这是一个纯粹运动与事件的形而上学，是黑格尔之前关于宇宙存

在的最明确的“历史观念”。[1]

第二，悲剧性的流溢论。上述的动态性在神性本身的教义中就已经清晰可见了：从神的永恒宁静的先前存在中激起了随后的“内在”创世的历史，展开了绝对者的一系列灵性状态，使其最初的主体性或精神性品质客观化、实体化在外在实体之中，这些灵性状态的继替标志着各个层次的世界从最初的神那里逐级地产生出来。因此，创造的历史也是神自身的历史，它是一个流溢的历史；由于这个运动不可避免是向下的，因此它是一个“退化”的历史。越低级的世界是越后面才产生的：这个本体论原理不同于黑格尔以及任何现代进化论者，是诺斯替主义与古代晚期所有“垂直性”体系共同具有的，是与有时候被称为“亚历山大利亚”的思辨框架所共同具有的，在哲学的领域中，这种思辨框架由普洛提诺达到顶点[2]。然而必须注意到，这种诺斯替主义的流溢论不同于新柏拉图主义的和谐的流溢论，它具有灾难性的品质。这种进展的形式是危机，在危机中产生了失败与流产。至高处的不安启动了向下的运动，这个向下的运动在堕落与异化的剧本中持续着。有形的世界是这个退化历史的最后产物。

第三，神话性。这种诺斯替主义流溢论的病态形式还直接地隐含着另一个特征，那就是它的无法驱散的神话性。因为悲剧与剧本，危机与堕落，都要求有具体的、人格化的行为者、个体的神，简言之，需要有神话人物，尽管这些神话人物可以象征性地来理解。普洛提诺的“存在之下降”在某些方面类似于诺斯替主义的下降，但它是在一种内在的具有自我正当性的必然性的驱策下，通过非人格化的概念的自发运动进行的。诺斯替的下降

[1] 它与黑格尔还有一个共同的格言，这个格言隐含在知识的本体论地位中：“本质是主体。”

[2] 参见第二章的最后一节。

则总是与主体的情感与欲望的偶然性有关系[1]。采用神话的形式，而不是采用哲学的形式，这一点关乎诺斯替主义的本质：这不仅是形式上的区别，而且也是本质上的区别。[2]

第四，其目的是追溯二元论的起源。神话的第一个阶段（即前宇宙的、宇宙起源论的阶段）的目的是要从本身可能是一元的开端之中追溯二元论的结果，即以这个世界为代表、并反映在人里面的事物的现存状态。（神话的每一阶段都有明确的目的，这也是诺斯替神话的特征。）只有在宇宙历史的阶段，也即在诺斯替的宇宙论中，二元论才变得异常清晰，而它在形而上学谱系的前宇宙阶段可能还是模糊的。无论最初的开端是一个、二个，还是三个"本原"，原始存在的危机史产生了一个存在的分裂状态。随着"宇宙"的形成，实在明显地两极化了：诸天与诸移涌的多层结构象征着两极之间的广度，它的多重性用于表示反神明者的分离的能量以及下界离神的遥远。"这个世界"处于实在的最下层边界，在这个观念之中隐含着宇宙悲观主义的结论。这个分裂状态同时也是一种混合状态，人自己深深地迷失于其中。

二　实在的结构

谈到二元论，我们就触及到了诺斯替主义交响曲中的核心主题。它的教义化的阐述有多种形式，在统一的第一原则下也

〔1〕这也是普洛提诺本人对诺斯替主义的主要批评之一。但是普洛提诺在描写灵魂从心灵产生时，感到不得不离开他的本来相当严格的辩证法的演绎风格，而求助于心理学的（甚至于情绪的）术语来解释这一个步骤的"动机"。他的语言从哲学语言转向了神话学的语言，尽管他极其厌恶诺斯替派的"兜售悲剧"，却危险地靠近了诺斯替派的神话化。参 Hans Jonas, "The Soul in Gnosticism and Plotinus", in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*.

〔2〕我们在后面将会看到，神话本身是就是它的属当中的一个独特类型。

允许有各种微妙的相互之间的结合，但是它在诺斯替主义之中是无所不在的，是决定诺斯替主义态度、统一它的各种广泛不同的各种表达的第一位的、最重要的根本情绪。这种二元论是人与世界之间的二元论，也是世界与神之间的二元论。在这两种二元论中，它们都是对立的，而不是互补、根本上统一的二元论：人与世界之间的二元论在经验的层面上反映了最原始的神与世界之间的二元论，并且是从神与世界之间的二元论中演绎出来的。解释者也可以反过来说世界—神之对立的超验教义是从人与世界之间的分离体验中产生出来的，即，它反映了人的异化状态。在这个意义上，人们可以把二元论看做是诺斯替主义的一个不变的、生存性的“第一原则”，不同于表达这原则时所运用的可以变化的、思辨性的第一原则。可以说，二元论情绪是诺斯替主义体系的出发点，思辨性神话体系中的二元论是现实二元情绪的客观化。

在这个三元结构中，人与神在本质上同属于一方，与世界对立，而在事实上，人与神处于被世界隔开的状态，世界是异化的、分离的能动者。诺斯替思辨的目的是要按照系谱神话的方式从最初本原追溯这些基本的两极化的体验，而且通过超越理论的系谱学指出它们的根本解决的方式。诺斯替神话体系作为一种有意识的象征构造，就其系谱性而言是预言性的，就其解释性而言是末世论的，它把自己视为它的教义所设想的拯救之中的工具。诺斯替神话的这种预先决定的目的支配了它的概念与实际过程。

让我们从这种二元论出发，再次回顾神话中相继的各个阶段，在他们的类型学中寻找更富启发性的方面。正如我们已经看到的那样，典型的诺斯替神话是以超验之神圣处于原始纯洁状态的教义为开端的；接着它就从这个蒙福状态的原始分裂追溯了世界的创造，神圣统一性的丧失导致了低级能量，这些低级能量成为世界的创造者与统治者；接着，作为这个剧本的关

键性插曲，这个神话叙述了人的创造与最初的命运，他成了进一步之纷争的焦点；最后的主题在事实上也内含于整体之中的主题，乃是人的拯救，这不只是人克服并最终瓦解宇宙体系，它也是受损的神自我重新整合的工具，或是神的自我拯救。对于诺斯替神话的典型的抽象给我们提出了需要进一步注意的几个词：超验的神、低级能量、人、拯救。我们简要地加以评论。

（一）超验的神

至高神的超越性在所有诺斯替神学中都被强调到了无以复加的程度。从地志学的角度来说，他是超越这个世界的，居住在他自己的完全外在于这个物理宇宙的王国之中，离人在地上的居所有无限的距离；从本体论的角度说，他是非宇宙的，甚至于是反宇宙的，相对于“这个世界”以及任何属于这个世界的东西而言，他根本上是“他者”和“陌生者”（马克安），“异乡的生命”（曼达派），也叫做“深渊”（瓦仑廷派），甚至于“非存在”（巴西里德）；从认识论的角度来说，由于他的存在的这种超越性与异在性，也由于自然既没有启示乃至暗示他的存在，他自然是未知的、不可言说的、不可断言、超乎理解，并且在严格意义上是不可知的。但也有一些积极的属性与隐寓可以适用于他：光明、生命、灵、父、善，但他不是创造主、统治者、审判者。有意思的是，在某些体系中，他的名字叫做“人”。但从总体上来说，对他的言说必须在否定中运行，从历史的角度来说，诺斯替主义是否定神学的源头之一。有时候，诺斯替派的经书以类似于道家的辩证手法来描写神：

> 你应当思虑关乎神的这些事实：神无在而无不在。就他的能量而言，他当然是无所不在的；但就他的神性而

言，他的确不在任何地方。由此我们可以稍稍地认识神。就他的能量而言，他充斥万方；就他的高妙的神性而言，没有任何事物能容得下他。万物都在神里面，但神却不在万物里面。[1]

他是［那位］万有赖以为［因］的，是［万物］的起源，是［一种］非物质的［物质，和一个］不可数的［数，也是一个无形体］的形体，一个［无形状］的形状，以及［一个无能的能量，是一种能量，并是一个无本质的本质，不运动的运动，以及一个不作为的作为。[2]

如果它能［包容］任何事物，则它乃是被那一位所包容，亦正是被那被包容者所包容。于是他，就是那包容者与认识者，就变得比那被包容者、被认识者更伟大。但如果他下到他的本性，则他是微少的，因为无形体的本性与任何量都没关系；有了这种能量，它们就是无处在，但亦是无处不在的，因为它们比每一个量都大，亦比任何量都小。[3]

然而，绝对者并不是孤独的，而是由永恒的光轮、他的无限性的各种不同等级的表达、他的完美的局部性的方面所围绕的，这些东西实体化为准人格化的存在，有极其抽象的名字，他们一起构成了神圣王国的等级体系（普累罗麻）。这个从原始基础开始的流溢过程是绝对的一种自我分化，有时候是以微

〔1〕 *The Teachings of Silvanus*, 101：1—10.

〔2〕 *Allogenes*, 48：20—30.这段话让人想起《老子》十四章的“无状之状，无物之象”、《列子·天瑞篇》：“生之所生者死矣，而生生者未尝终；形之所形者实矣，而形形者未尝有；声之所声者闻矣，而声声者未尝发；色之所色者彰矣，而色色者未尝显；味之所味者尝矣，而味味者未尝呈：皆无为之职也。能阴能阳，能柔能刚，能短能长，能圆能方，能生能死，能暑能凉，能浮能沉，能宫能商，能出能没，能玄能黄，能甘能苦，能膻能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。”*Allogenes*讲叙了阿罗基耐如何通过冥想逐步克服最初的恐惧和无知，强调灵视灵觉，最接近于道家思想。

〔3〕 *Allogenes*, 57：1—20.类似于道家的“其大无外，其小无内，无在无不在”。

妙的、精神辩证法的术语加以描述的，而更多的时候则是以相当自然的术语，即以性的术语来描述的。在由此产生的模糊的神话实体之中，有一些更为具体化的实体在超越的剧本的进一步演化中突显出了更明确的功能："人"作为一个永恒的、前宇宙的本原（有时候就等同于至高存在自己）；"所费娅"，通常是众移涌中最年轻的一位；"基督"或某个相似的恢复与拯救者。对于普累罗麻的这种全面思辨是高级诺斯替主义体系的一个标志，但是所有的诺斯替思辨都要求上界的存在中有一定程度的多重性，以作为神的易受感动性与失败的条件，随后的创世与异化的运动就是以这个条件为基础的。极端的超越性与部分的出错性之间的悖论性结合，乃是诺斯替神学的一个特点，这解释了它愿意乃至需要运用多神论的神话形式为一神论的观念服务。

这种打破了神圣世界之自足状态的向下的运动也可能是由来自外面的黑暗力量所造成的（这隐含着某种先在的二元论），或者，更典型地来说，是由神圣王国的内在危机与过失造成的（由此进化为二元论的动因）。这场堕落的主角是阴性的所费娅或阳性的人：两者都是可以使神明受影响的那个部分的人格化，因而成为剧本的主角。从总体上来看，所费娅的这个路线似乎得到了更为丰富的发展。重要的是，由这两个能动者所启动的这场下降运动，一旦启动就会自行其是，哪怕上界能量力图逆转它也不会立即停止；下降与逆转这两种趋势之间的对抗构成了持续的运动与反运动的过程，这是诺斯替叙述的一个主要论题。在它的想像性的阐述之中，我们发现了双方对于计策的生动的运用：甚至于在拯救的策略中也有一种狡猾、智胜的因素。有了这第一个特征，诺斯替主义毫不脸红地站在了异教多神论的传统之中，只是奇怪地混合了犹太教—基督教关于至高神的观念。

（二）低级能量

在低级能量中，最突出的拟人化人物是**德穆革**。这个不完美、瞎眼或邪恶的创造主人物是第一流的诺斯替象征。在一般性概念中，他反映了诺斯替主义对世界的轻蔑；在对他的具体描绘中，他常常是清晰可辨的对于《旧约》神的讽刺画，关于这一点我们后面会有所论述。骄傲、无知、恶意的创造主是诺斯替神话中一再出现的主题，它被一个下来阻挠他的计划的更高能量所羞辱、智胜。然而就诺斯替神话的整个范围而言，他的形象有众多的不同，在比较温和的版本中，他是受恶的误导，并非本身就是恶，因而是有可能纠正与后悔的，甚至于最后可以得到拯救。但他总是一个有问题的、不可能受敬重的人物。他的位置也可能被多个能量所取代（如，集体的"七"）；但是如果完全缺少这样一个世界之低级起因的象征，那么人们就很难把这样的教义看做是诺斯替主义的教义。

瓦仑廷派的体系是一切诺斯替版本之中的最精微者，它把德穆革描绘为这样一个人物，他徒劳地用物质的秩序来模仿普累若麻的完美秩序，以时间来模仿空间，从而在《圣经》创造主的讽刺画中添加了柏拉图的德穆革的色彩。

"模仿"这个术语让我们接触到了另一个重要的诺斯替主题。它一开始隐约地出现在总体的宇宙规划中，但是它的主要位置是在人的创造中。德穆革摹制理想的原型，这是柏拉图式的学说，如同"理型论"的整个学说那样，它赋予"摹制品"以一定程度的有效性以及必然的不完美性：它与原型之间的"尽可能的"相似性是它的完美性，从而说明了它的存在的正当性。诺斯替主义则相反，这个主旨转变为不合法的模仿（伪造），既是傲慢的又是拙劣的。敬意转变成了轻蔑。因此，当阿其翁们说"来吧，让我们按照我们看到过的形象来造一个

人”时，《圣经》与柏拉图的色彩都同时被颠倒过来了，创造出来的这个作为神的模仿的人远没有一种直接的形而上学的荣誉，而是具有一种即便算不上邪恶，但至少值得怀疑的意义。阿其翁创世的动机或是简单的妒忌或野心，或是更有心计的企图，用看似迎合人的心意而其实是最强的束缚的皮囊把神圣的质料陷在他们的低级世界中。但至少，在人的最后结构，即阿其翁的产品中，包含了某种来自彼岸的“灵性”元素。

（三）人

超越的灵存在于属魂、属肉体的人里面，诺斯替思辨对此有各种不同的解释，或是解释为下界能量的成功，或是解释为上界能量的计策，但是它自身之中总是有一个悖论性的、“不自然”的事实，从而成为拯救论剧本的支柱。灵内在于世界的存在是一种流落异乡的状态，是原始神圣悲剧的一个结果，沉浸在灵魂与肉体之中乃是流落异乡的最后形态，但同时也是它的回归的一个机会。另一方面，对于阿其翁来说，把这个超世界的元素包含在它们的体系之中是至关重要的：因此他们要不惜一切代价阻止上界能量为了恢复神圣的完整性把人从宇宙的束缚状态中解脱出去。

这里提到的几个要点需要清理出来。第一点是人最内在的自我与至高的超越的神之间的同一性或同质性，这个神自己也常常称为“人”：人的反宇宙本质的极端的形而上学高度是与极端的宇宙中的异在感相重合的。另一个要点是，受造的世界是一个能量体系，旨在囚禁超越的自我：宏大宇宙中构成了人的灵魂与肉体的每一样事物都是为这个可怕的目的服务的——这就是诺斯替主义所独有的“沉沦”（Weltanschauung）；第三个要点是：囚禁的主要手段是“无知”，它积极地引起并维持自我从自身之中异化出来，使异化成为自我的普遍的“自然”

状态；第四个要点，解脱的主要手段，即用以对抗这个世界之能量的主要手段是知识的传授。

（四）拯救的“诺斯”

提到这最后一个要点，我们就回到了最初的主题，也即“知识”，此处讨论它的拯救论方面，以及它对人类命运的影响。知识的拯救论功能根植于这个体系的一般本体论之中，作为超越的前历史的继续，导致了人类知识世代进步的人类史，而这个人类史要求启示作为它的进步的必要手段。启示的必要性内在于被囚禁的灵在宇宙内部的麻木状态，知识的发生改变了这种状态中的决定性方面，即“无知”。对于诺斯替主义者来说，无知不是一种中性的状态，或只是一种剥除，只是单纯的知识的缺乏，而是对于灵的积极的影响，有它自身的力量积极地在人的生存状态中起作用，阻止人发现真理，甚至于阻止他认识到自身的这种无知的状态。我们只要回想一下灵魂的昏睡、沉醉、自我忘却这整套意象的循环就行了。神圣的启示，或“召唤”打破了这个无知的能量，因此它本身就已经是拯救的一部分。自从亚当开始，这个启示或召唤尽管一再地受到世界能量的抵抗，还是在历史过程中由一系列的信使持续着，一直地走向最后的成全。诺斯替主义确实构想了世界历史的一种普遍模型与意义，具有明确的目标与特定的进步方式，然而其基础是全人类，乃至于超越人类的万物的总体，乃至于受难的神的解放。诚然，“知道者”总是少数，但是这个过程的范围确实在时间与空间上都是普遍的。

但是人类并不为他们的困境以及神圣干预的必要性负责。亚当并没有堕落或原罪：在他作为启示的第一个接受者的文本中(这是通常的情况)，他不是一个犯错者，而是一个牺牲

者——是阿其翁压迫的直接牺牲品，是导致了世界与他自身之生成的那场原始堕落的最终的牺牲品。如果说到罪的话，那么罪不是他的，而是那位造成了更高秩序之破坏的移涌的；罪不是人类的，而是神的，是在创世以前发生的，而不是在创世中发生的。这一点与犹太教基督教立场不同，它触及到了诺斯替现象的核心。这一点与其他因素一道，使得诺斯替主义无法吸收任何严格意义上的道成肉身与十字架。

拯救的知识，其内容是什么呢？从根本上来说它不是别的，只是超越的历史本身，因为历史或是展示了或是隐含了促使人开悟的真理："使我们自由的知识是知道我们本来是谁，现在成了什么；我们本来在何处，现在被扔到了何处；我们奔向何方，又从何处被拯救；什么是生，什么是重生。"[1]诺斯替神话总是论证自身之传授的重要性以及描述它的超自然的来源。由于这两点，即启示性的内容与天启的来源，它宣称自己拥有拯救的能力，因此它就是诺斯。

尽管真理的知识是解放性的，能使觉醒的灵恢复它原有的能量，但它还是包括了一整套更实践性的知识，我们或者可以称之为技术性的信息，就是关于该如何行事的教训：关于道路的知识，即现在要执行的圣事的知识；关于灵在离开肉体上升遇到能量时要使用的"名字"的知识；以及为确保未来之解脱的仪式与伦理上的准备。《那西尼诗篇》甚至于在这种工具性的意义上把"诺斯"定义为"关于道路的奥秘"。只有当这个奥秘同时也被理解为理论总体的缩影时，这个定义才是充分的，而诺斯替主义者确实也是这样来理解的：详细的上升教义总是在灵魂沿着与堕落相逆的方向旅行与冒险过程中来讲叙诺斯替宇宙的地志学与神学意义。

---

〔1〕 *Excerpta ex Theodoto*, 78：2.

三　诺斯与实在之等式

诺斯体系提供了拯救的盼望，也就是消除实在之二元状态的盼望。那么拯救之盼望的基础是什么呢？诺斯体系对这个问题的答案是：末世拯救的盼望存在于万物的开端之中，最初的事确保了最后的事，最初的事也引起了对最后的事的需要；作为拯救之手段的知识与使得这种拯救之手段成为需要的开初事件之间有一种必然的联系；这种联系说明了为什么知识、只有知识，才是拯救的工具、乃至于拯救的实质。这种联系本身正是诺斯体系不得不加以启示的拯救知识的一部分，因而也是拯救知识本身的一部分，它使得原本只是基于主观偏好的个人目标——知识的心理状态——变得对于内在人的拯救乃至广大存在的成全具有客观效验。那么拯救性的知识与开初事件之间的这种必然联系是什么呢？

对于这个问题，诺斯的体系给出了一个正式而精炼的答案："既然'遗忘'进入存在乃是因为他们不知道父，因此假如他们知道了父，那么'遗忘'就会在瞬间变成不存在。"[1]这个不加掩饰的论点代表了真理启示的要害："这就是他们所寻求的他（His）的福音，就是出于父的仁慈，作为隐藏的奥秘，由耶稣基督启示给完美之人的。"[2]写作者再也不能比这更明白地坦陈他所认为的福音中的至深奥秘了。

这个论点具有公式的品质：它在《真的福音》中出现了两次（只是表述有些许不同），在伊里奈乌的瓦仑廷派引文中出现了一次，并且都是以相同的语法结构——"既然……那么……"——

〔1〕 *The Gospel of Truth*, 18: 10—11.
〔2〕 同上书，18：11—16。

它的重复出现本身就显示了它是诺斯体系的一个重要的、固定不变的要素。

> 一切（the All）在寻找他［父］，他［一切］从前是从他［父］那里出来的，……不可思议、不可想像的那一位，他高于一切意念。对于父的无知产生出了痛苦与恐惧。痛苦浓缩起来，像一场雾，没有人能看见。于是恐惧就获得了力量。他开始在虚空中的他自己的物质上工作，并不认识真理。他让自己塑造一个形式，让自己制造美丽以代替真理（17：5—21）……痛苦、遗忘、还有那谬误的形式，他们是一个虚无（17：23—25）……就这样，在无根的情况下，谬误渗入到关于父的雾之中，制造作品、遗忘与恐惧，为的是以他们的手段吸引那些中间者并把他们囚禁起来（17：29—35）……遗忘没有靠近父产生，尽管他确实是因为他［父］才产生出来的。相反，从他里面产生的是知识，知识的启示是为了让遗忘解体，从而他们会认识父。**既然遗忘进入存在是由于他们不认识父，因此如果他们获得了关于父的知识，遗忘就会在瞬间变为不存在。这就是他们所寻求的他（His）的福音，就是出于父的仁慈，作为隐藏的奥秘，由耶稣基督启示给完美之人的（18：1—16）**……一切缺乏（父），因为他把他们的完美保留在他自己里面，没有把它们［完美］给予一切（18：35—38）……他把他们的完美保留在自己里面，后来按照秩序分配给他们，以便他们回到他这里来，并通过极其完美的知识认识他（19：3—7）……一切若不是缺关于父的知识，那他们还能是缺什么呢？（19：15—17）……既然一切的完美在父里面，一切就有必要重新上升回到他那里去（21：8—11）……当由于他的包围一切空间的深渊的缘故而接受了谬误之后，他们就偏离了（他们的位置）……这是一件大怪事，他们在父里面却不认识他，并且他们凭自己的意志逃

到外面去也是有可能的，因为他们不理解也不认识他们居于他里面的他（22：23—33）……这就是这本活书的知识，他启示给最终的移涌们的（22：37—23：1）……（父）启示了他自己的隐蔽的事——他自己的隐蔽的事就是他的子——由此，出于父的仁慈，移涌们会认识他，停止他们对他的苦苦寻求，休息在他里面，并且知道休息就在于此，即，通过填满缺陷，他（圣子?）取消了形状：它的（缺陷的）形状就是他（圣子）曾经臣服于它的那个世界（24：11—24）……**既然缺陷进入存在是由于他们不认识父，因此当他们认识父的时候，缺陷也就在一瞬间停止存在了。就好像一个人的无知在他有了认识之后就消失了；就像黑暗在光明出现的时候消失那样；同样，缺陷也因为完美的到来而瓦解。**可以确信，从此以后形状将不再显现，而是将融化于合一而消失……在那一刻，合一将完善诸空间（等于移涌?）。（同样）[1]，通过合一，我们每个人把自己接回来了。通过知识，他将把自己的多样性净化为合一，就像火一样焚烧自己里面的物质，用光明焚烧黑暗，用生命焚烧死亡（4：28—25：19）。[2]

人不能够通过创造物中可见的与会腐朽的事物来行不可言说、不可见能量的奥秘，也不能够通过可感的与有形体的事物来理解不可思议、非物质性的存在。完美的拯救乃是对于不可言说的伟大的认识本身：**既然“缺陷”与“情感”是通过“无知”而产生的**[3]**，那么由无知涌现出来的整个体系也会因为知识而解体。**因此知识是内在人的拯救；它不是躯体性的，因为身体是会腐朽的；它也不是灵魂的，因为甚至灵魂也是缺陷的产物，对于灵

〔1〕这里是一个转折点，由宏观宇宙转入微观宇宙场景，从普遍拯救转入个人拯救——因为前面都是指众移涌的，而没有提到地上的人。

〔2〕编译自 *The Gospel of Truth*。

〔3〕这个分句中的三个名词指向宇宙起源的神话。

而言它就像是一个寓所：因此拯救的［形式］也必须是灵性的。内在的灵性的人是通过知识得以拯救的，因此，对于普遍存在的知识于我们而言已经足够了：这是真正的拯救。〔1〕

上述黑体字段落中的“遗忘”、“缺陷”、“整个体系”其实都是指这个世界、这个宇宙，这整个物质领域，包括它的所有元素，火、气、水、土，这些东西只是看似具有自己的本质，其实却是精神过程或状态的副产品或表现〔2〕：明白了这一点就能够理解这个公式的论证。这里所提到的无知与情感不是我们身上的通常的无知与情感，而是夸大了的、形而上学尺度上的、居于万物之开端的无知与情感：它们远非单纯的抽象，而是指具体的事件与宇宙起源论神话中的实体：它们表面指的是主体状态，其实是那些神圣能量，具有客观的效力，这种效力在内在生命的尺度上就是内在生命的状态——神圣的内在生命——因此它们能够作为像宇宙与物质这样的广大的整体实在的基础。简言之，这个公式所预设的、为了理解它所必须的前提是完整的诺斯替神话体系，这个公式实际上只是诺斯体系的一个缩影——就是从普累罗麻、所费娅与德穆革的故事中发展出来的对于万物起源的思考。

在诺斯体系之中，“知识”，及其缺失状态，“无知”，被提升到了第一级的本体论地位：两者都是客观的本原与完全的存在，而不只是主观的与私人的体验。它们的功能在于构造作为

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.4.

〔2〕 “宇宙”在前面被叫做“缺陷”的“形状”；缺陷又可以等同于前面的“遗忘”（因为它在公式中取代了后者位置），而遗忘则又等同于“谬误”及其“形式”，谬误与形式又等同于“痛苦”与“恐惧”，痛苦与恐惧又等同于“无知”——神秘故事随着它而展开的这整个概念链条表面看是心理学的、是关于人的，它的宇宙意义几乎是出于偶然才得到证实。读者还会感到茫然，何以把那些精神与情绪的抽象概念想像成具体的宇宙起源剧本中的演员。

整体的实在。"无知"是之所以有这样一个低级世界存在的第一因，是低级世界赖以产生的本原以及永久本质：尽管物质是通过众多的中介与至高本原联系起来的，但在本质上它乃是它的对立面的模糊的、自我疏远的形式——正如无知的根本原则是它的对立面（即知识）的模糊形态那样。**由于知识是绝对者的原初状态、原初的事实，无知也不只是与知识无关的主体内部的中性的知识的缺乏，而是发生于绝对者之一部分中的混乱，出自于它自己的动机，所导致的否定状态仍然与本来的知识状态有联系，在这种状态中它代表了知识的缺乏或歪曲。由此，无知乃是一种衍生状态，是可以消除的状态，物质作为它的外在表现或实体化的结果也是如此。**如果说这就是"无知"的本体论功能，那么"知识"也同样拥有远胜于任何单纯伦理与心理重要性的本体论地位；在所有诺斯替宗教中以它为代表的拯救宣称由此在总体存在的教义中获得了一个形而上学的基础，使它确乎成为唯一的、充分的拯救途径，而且也使得每个灵魂的拯救本身成为一个宇宙事件。如果个人的灵性状态乃至于整个宇宙的存在都是由无知的结果所构成，是无知的实体化，那么每个个人依靠"知识"所达到的开悟就有助于消灭由无知原则所支撑的整个体系；由于这种知识的状态最终能够把个体自我运送到神圣的王国中去，因此它也参与了受损的神本身的重新复合。

《真理的福音》与伊里奈乌《反异端》中的上述两个段落不仅仅是对更完整的诺斯替主义思辨性神话版本的缩写或总结：它在浓缩的象征中构成了这个教义的本质，剥除了它的大量的神话装饰，缩减到了它的哲学核心，这个核心的核心就是表达在"公式"之中的那个论点：人的属灵知识的个体事件逆等于前宇宙的神圣无知的普遍事件，在同一个本体论层面上有拯救的效果；因而知识在个人里面的实现同时也是发生于存在之普遍基础上的一个行动，这个"公式"正是那个普纽玛等式

的缩写。

四　诺斯替教义概要

主要的诺斯替教派都表现出明显的理智个人主义，整个运动中的神话想像也是无限的丰富，非形式主义（Non-conformism）几乎成为诺斯替主义思想的一个原则，并且它是与关于主宰的"灵"是直接知识与觉悟之源的教义紧密联系在一起的。伊里奈乌就已经观察到"他们每个人每天都在发明一些新的东西"[1]。大体系的构造者，如托勒密、巴西里德、摩尼，建立了新颖而精致的思辨结构，这些结构是个人心灵的原创性的发明，但是在这些差异之中也发展出某些大家所共有的哲学体系与主题，经过上述几个小节的分析，我们可以总结出如下几个主要的教义。[2]

（一）神学

诺斯替思想的核心特征是神与世界之关系的极端二元论，以及与此相应的人与世界之关系上的极端二元论。诺斯替主义称神为"异乡的神"、"未知的神"、"无的神"、"绝对的神"，所有这些描述旨在强调神与人世、天使、半神之间的绝对的区别。神是绝对地超越世俗的，他的性质是与宇宙相异的，神既不创造也不统治宇宙，他完全是宇宙的对立面：神的光明世界是自足而遥远的，与神的世界相对立，这个宇宙乃是一个黑暗

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.18.1.

〔2〕 这里的教义参照了约纳斯、鲁道夫以及 *New Catholic Encyclopedia* 上的相关论述，他们的总结大同小异。

的世界。世界是由低级能量所创造的，这些低级能量虽然间接地降生于神，但它们并不认识真神，并且阻碍它们所统治的宇宙去认识神。这些低级能量、阿其翁（诸统治者）以及包括世界本身在内的神之外所有等级的存在物，它们的产生过程乃是诺斯替思辨的一个主题。超越的神自身则对于所有创造物都是隐而不见的，依靠自然的观念，他是不可认识的。对于他的认识需要有超自然的启示与觉悟，并且即便因此达到了认识，若不用否定性术语，也几乎是无法加以表达的，从这个意义上他们称上帝为“无”（Nonexistence）。

（二）宇宙论

对诺斯替主义者而言，宇宙起源论（cosmogony）比宇宙论（cosmology）更恰当，因为他们经常以神话的方式来解释宇宙的起源，而不太讨论宇宙的组成。在上帝与人之间有一个广大的区域，分为两个世界，一个世界是充满纯精神性的移涌的世界，另一个是可见的现象世界及其统治者，即宇宙。是阿其翁们创造了宇宙，在有些体系中，宇宙的创造者是阿其翁们的头领，这位头领通常取名为“德穆革”，就是柏拉图《蒂迈欧篇》中的制造世界者，并且常常被描绘成歪曲了的《旧约》中的神的形象。这些力量来源于一系列的流溢，能够溯回到上帝本身，但不会损害上帝的超越性。物质世界起因于一个高级能力者的无知，他的名字是所费娅（Sophia）或阿卡麻多（Achamoth）（所费娅即智慧，乃是一种反讽）。由于一种恶的致命的吸引，他造成了阿其翁，而阿其翁则通过流溢造成了物质世界。

宇宙就像一个巨大的监狱，而地球则是它最里层的牢房，是人类生活的场所。宇宙的各个层面就像围绕共同核心的密封的壳，一层层地排列在地球的周围与之上。通常有七个行星层

面，第八个层面是不动的恒星层，围绕着里面的七个行星层。然而也存在着把这个结构复杂化的倾向，使得这个体系越来越广大，巴西里德算出了有不少于365重“天”。这个宇宙论建筑的宗教重要性存在于这样一个观念：中介于此地与超越者之间的一切事物，其作用都是为了隔离人与神，不仅仅是通过空间的距离，而且还通过积极的邪灵的力量来隔离人与神。因此，宇宙体系的广袤性与多重性表达了人神之间距离的遥远程度。

这些层面是阿其翁的宝座，尤其是“七位”星神的宝座，它们是从巴比伦的神殿里被借用来的，但都取了《旧约》神的名字，如Iao，Sabaoth，Adonai，Elohim，El Shaddai。这些名字本来都是至高唯一神的同义词，现在通过这种变换就转变成了各个低级的邪灵存在物的名字，这一点很重要，是诺斯替主义把整个古代传统，尤其是犹太教传统，置于贬抑性重新估价之下的一个范例。阿其翁集体统治着世界，而各自又在他自己的层面里作宇宙监狱的监守者。他们对宇宙的专制性统治被称为“黑玛门尼”（heimarmene），即普遍命运，这个概念取自于占星学，但现在又染上了一层诺斯替的反宇宙的色彩。从物理的方面看，这种统治是自然规律，从心理的方面看，它包括诸如摩西律法的制度与实施，它的目的是要奴役人。作为各自层面的监守者，每一个阿其翁都阻挡着灵魂在死后的上升之路，以阻碍他们逃离世界回到神那里去，旨在把人类牢牢地束缚在地球上，永世轮回。

（三）人类学

人是这些大场景布置的主要目标，他是由体、魂与灵组成的。但是追溯到最终极的根源上，他是从世界的与超世界的双重根源产生出来的。不仅肉体，而且魂也是宇宙能量的产品，宇宙能量按照神圣的原人（或人的原型 Archetypal Man）塑

造出人的身体，并以他们自己的灵魂力量赋予他生气：这些生气就是自然人的欲望与情感，每一种都分别来自于某个宇宙层面并与这些层面相对应，所有这些加在一起就构成了人的源自于星层的魂，或他的“魂”。通过他的肉体与魂，人成为宇宙的一部分，并臣服于黑玛门尼。包围在魂之中的是灵，即“普纽玛”，也称为“火花”，这是一部分由上界降落到世界上来的神圣质料，阿其翁造人的明确目的就是要把灵囚禁在那里。因此，正如在大宇宙中人受七个星层的包围那样，在人身小宇宙中普纽玛也被源自于星层的七层衣袍所包裹。在未受拯救的状态下，普纽玛沉浸在魂与肉体之中对自己失去了意识，在宇宙的毒气中麻木、昏睡、窒息了。如果把灵看成是人的本来面目，那么此时的人是一个被体与魂包裹起来的模模糊糊的人，他处于一种无知、无明的懵懂状态。

依据体、魂、灵这三者何者处于统治地位，又可以把人分为三类：第一类是属物质的人（hylics），他们被肉体所统治，陷溺于对世俗生活的焦虑；第二类是属魂的人（psychics），他们受魂的统治，多数基督徒即属于这类人；第三类是属灵的人（pneumatics），诺斯替主义者就是这样的人，他们的神圣的火花被重新点燃，一旦从物质世界中解放出来必然能进入他们本来所属的神圣的世界。灵的苏醒与解放唯有通过“知识”才能实现。

（四）拯救论

二元论的极端性决定了它的拯救论的极端性。就像超越的神异在于“这个世界”那样，处于世界中的普纽玛的自我也同样地异在于这个世界。诺斯替努力的目标就是要把“内在的人”（inner man）从世界的束缚中解救出来，让他回归到他的光明的故乡中去。这要具备一个必要条件，那就是他要认识超

世俗的神与他自己，也就是要认识他自己的神圣来源和他目前的处境，以及决定了这种处境的这个世界的性质。前面提到过一个著名的瓦仑廷主义的陈述：

> 能获致我们的解放的是这种知识：即我们本来是谁，现在成了什么；我们本来在何方，现在被扔到了何方；我们要奔向何方，从何处被解救出来；什么是生，什么是重生。[1]

然而由于目前的处境，他失去了这种知识，因为“无知”是世界形成的根源，因而同样也是世俗存在的本质。具体地说，这位超越的神在这个世界中是不为人所知的，也是不可能从这个世界中被发现的，因此启示是必须的。启示的必要性是基于宇宙处境之性质的，启示的发生转变了这种宇宙处境的决定性方面，也就是“无知”的一面，因而它本身就已经是拯救的一部分了。它的承担者是来自光明世界的信使，他穿过这些层面的重重障碍，瞒过阿其翁，把灵从世俗的麻木状态中唤醒，并且授予他“来自外面”的拯救的知识。这一位超越的救主的使命甚至于在这个世界的创造之前就已经开始了（因为神圣因素的堕落要先于创世），并且是与世界的历史相平行的。通过这个途径启示出来的知识尽管只是简单地称为“关于神的知识”，但却包括了诺斯替神话的整个内容，其中有它所教导的关于神、人与世界的一切；也就是说，它包含了一个理论体系的诸要素。然而，从实践的一面来说，它特别是指“道路的知识”，即灵魂离开世界的途径，包括圣事与巫术，是为他将来的上升做好准备的，还有一些奥秘的名字与咒语，能够打开

[1] *Excerpta ex Theodoto*, 78.2.

每一个星层的通道。灵魂有了这样的装备，在死了之后就能向上升，而把“衣袍”依次脱落在那些赋予他衣袍的星层之中：于是灵就剥光了所有外在的累赘，而达到超越于世界的神那里去了，与神圣的质料重新结合在一起。从整个神圣剧本的尺度上来看，这是神恢复自身的完整性的过程的一个部分，他的完整性在前宇宙的时代由于失去了一些神圣的质料而受到了损坏。神只是通过这些失去的质料才卷入到世界的命运之中，也是为了收回它们才派遣他的使者干预宇宙的历史。随着这个收集过程的完成，（按照某些体系）宇宙将由于失去了其光明的元素而走向终结。

这个拯救过程的本质是获得知识、明白灵的本来面目的过程。无知是人之所以在这个以无知为本质的世界中受苦的原因，而一旦认识到自己内在的灵，诺斯替主义就可以把整个世界视为变易和空，从外在的束缚中解放出来，欢庆自己与神圣存在的同一。对于内在的灵的发现，以及对他的命运的关注，乃是诺斯替主义的核心所在。因此，拯救不是依靠上帝的力量，也不是依靠信仰或遵从上帝的意志来实现的，而是依靠一种神秘的知识。拯救者的任务在于向人类启示拯救的知识，他是半神人，是上帝的信使。在基督论上，诺斯替主义是坚持幻影说的，他们认为拯救者只是看上去似乎成了肉身。拯救者的必要性显示了诺斯并非哲学思辨，而是来自于上帝的启示，是一种奥秘的、密传的知识，并不是每一个人都能得到它，它只给予那些能通过它得到解放的人。由于它不受严格的哲学的一致性的束缚，又加上它的密传性质，诺斯替主义者可以创造和发展出许多新的体系。

（五）道德论

诺斯替主义是以诺斯称义，而不是以事功称义的。拥有诺

斯的人称自己为“属灵的人”，他们认为自己是超越了世界及其统治力量的人，他们的生活是属灵的神圣生活。他们生活在物质世界之中只是为了要更彻底地从物质世界中解脱出来。直接的觉悟不仅使他们在知识的层面中作主宰（从而有无限多样的诺斯替学说），而且也能决定行动的层面。大体上说，属灵的人的道德是由他们对世界的敌视与对一切世俗牵连的轻视所决定的。但是从这一原则出发可以得出两种似乎相互矛盾的结论，每一种都能找到它各自的极端的代表，那就是：禁欲与纵欲。前者从对诺斯的拥有中推导出一种责任感，要避免进一步受世界的污染，因而把与世界的联系减少到最低限度；后者也从同样的对于诺斯的拥有中推出了绝对自由的特权。创造主所颁布的“你应该如何”与“不应该如何”的律法只是“宇宙”专制的又一形式而已，由于违反这种律法而遭致的惩罚只能影响肉体与灵魂。由于属灵的人超脱了黑玛门尼，因而他也就超脱了道德律的约束。对他来说，他可以做任何事，因为普纽玛“从本性上已经得到了拯救”，它既不受行动的玷污，也不惧怕受阿其翁之折磨的威胁。“正如金子在污秽之中不会受污染，仍然能保持它原来的性质一样，诺斯替主义者即使沉浸在物质行为之中，也没有什么东西能够伤害他们，使他们丧失灵性的本质。因此，他们当中的那些最杰出者，是不必害怕《圣经》中所严禁的那些事的。”[1]然而，普纽玛人的自由不仅仅是一种漠不关心的允许：通过有意地破坏德穆革的条令，普纽玛人阻遏了阿其翁的设计，反而有助于拯救的工作。这种反律法主义的纵欲主义比禁欲主义更强有力地展示了包含在诺斯替反宇宙主义之中的虚无主义因素。

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, 1.6.2—3.

诺斯替哲学体系与教义中所讲述的形而上学的流离失所状态在现实中也有与之相对应的真实处境：它的象征主义的危机形态反映了人自身的历史危机。正是历史处境中的危机才使得诺斯替主义现象区别于其他时空环境之中的现象，这个处境就是基督教纪元第一世纪的希腊化—东方世界。因此，诺斯替哲学体系与教义确实是从一种生存处境中产生出来的，可以称之为时代精神的最初的“客观化”。[1]

希腊化—东方世界的精神处境就是部分与整体之间的疏离，人与社会、人与世界之间的异化的二元论处境。人在世界中孤独地思想着、生活着，尽管他是世界的一部分，但他也并不是这个世界的一部分，他只是通过他的身体接受这个世界对它的主宰，这个世界也不再分享他的内在关怀。因此，人优越于一切自然的东西，他的独特性，他的思想，他的生命不再导致他的存在与总体存在之间的更高级的融合，而是相反，它标志着他自己与其余存在之间不可逾越的鸿沟。从一个存在之整体的共同体之中疏离出来，他的意识只是使他成为这个世界的外人，并且在每一个思辨行为中述说这种严酷的陌生感。这就是那个时代的极端二元论情绪，它作为整体的诺斯替态度的根本在诺斯替主义的各种不同体系之中表达出来，把广泛性不同的、系统程度不同的各种表述统一起来了，系统化的二元论教义正是人对于自然与世界的这种直接的强烈体验的客观化，人与世界之分裂的内在体验是世界与神之间的二元论的超验教义的心理基础。

---

〔1〕 这种客观化将通过神秘主义修行与道德将重新主体化，这是下一章的主题。

第 10 章

诺斯替主义的精神修炼

如果说诺斯替主义的神话体系是时代精神的最初的“客观化”，那么诺斯替主义的神秘主义修行就是这种神话体系的重新主体化。诺斯替主义神话体系具有超验的有效性，它预先地指定了体验，并确定了体验的范围，它激起了对这些体验的追求、培养，并使它们合法化，从而这种在前的思辨性神话体系构成了合法的神秘主义的一个前提。[1] 诺斯替主义的神话体系的独特性在于：它通过对原始神话的重新解释把原始神话的黑暗迷信转变成了心灵修炼的内在程序。诺斯替神话中关于灵魂通过诸层面上升、相继剥除世上的衣袍、重新恢复非宇宙的性质这样一个外在地志学的教义能够以“内在化”的方式呈现在内心转变的心理学技术之中。心灵状态的上升阶梯取代了神话中的旅程，心灵自我转化的动态进程代替了空间上对天上各层面的突破。由此，超越性本身可以成为内在性，整个过程都灵性化了，并且置于主体的力量与轨迹之中。神话的框架转变

〔1〕 神秘主义希望自己是“有确据的、合法的”，即不只是一个情感上的陶醉或着迷；真正的神秘主义者想要让自己为绝对实在所附体，这个绝对实在是已经存在的，而神话体系告诉他的就是这个绝对的实在。

成个人的内在性，神话的客观阶梯转变成主体自我完成的体验层次，这种体验层次的高潮是出神或神秘的合一，于是诺斯替的神话就转变成了神秘主义。神话中实在的、外在的实体象征性地指向了自我的内在修行过程，即自我减少与世界的联系、缩减性地走向反宇宙体验的极限的过程。

神秘仪式体系的参与是诺斯替神话向实践转变的一个途径，通过神话与实践在仪式中的联合，超验者成为内在。另一种更为持久，但循序渐进地从神话体系转变成神秘主义的途径是克己主义的修行。这种修行使主体净化，日益地从这个世界的羁绊中解脱出来。诺斯替神话讲叙灵性存在通过各个层面下落，最终陷入到物质之中，然后又撕破这些层面上升的故事。在克己的修行中，这个故事背后的时代精神与生存态度作为主体的可能性在实践的诺斯生活中得到了真正的实现。

在这一章中我们将着重分析诺斯替主义的精神修炼的理论、道路及其境界。

一 人的三分法

诺斯替主义修行的理论基础就是它的人类学教义：人是由肉体、魂与灵组成的。其中肉体与魂是宇宙能量的产品，宇宙能量按照神圣的原人（或人的原型）塑造出人的身体，并以他们自己的魂的力量赋予它生气：这些生气就是自然人的欲望与情感，每一种都分别来自于某个宇宙层面并与这些层面相对应，所有这些加在一起就构成了人的源自于星层的灵魂，或他的“魂”(psyche)。这个肉体与魂的结合体把人的真正的内在本质——灵——也就是真我，包裹在其中，使之成为宇宙的一部分，并臣服于黑玛门尼。这个包裹在肉体与魂之中的真我是与神同质的，正如在大宇宙中整体的人受七个星层的包围那

样，这个真我（普纽玛）在人身小宇宙中，也被源自于星层的七层衣袍（即魂）所包裹。在未受拯救的状态下，普纽玛沉浸在灵魂与肉体之中对自己失去了意识，在宇宙的毒气中麻木、昏睡、窒息了，简言之，他处于一种“无知”状态。诺斯替主义的修行就是要让处于无知状态的灵苏醒过来，剥除、克服肉体与魂的束缚，从而认识到真我就是与神同质的灵，这个克服肉体与魂的过程也就是克服宇宙能量的过程。而当真我觉悟到自己是与神同质的灵的时候，其本质是无知的魂也就因为这种知识而瓦解，其本质是无知的整个世界也因之瓦解。

（一）人的下凡与肉体、灵魂的形成

人真正的自我——灵，其实是与神同质的，他进入到德穆革的领域，标志着他在世界内的历史的开端。德穆革领域中的七个统治者分别从各自的王国中分给他一份礼物，他吸收了它们，并因此在自己里面有了这个世界的性质，即七个统治者在各自的层面中的能量；这些添加的元素是对人的原初本性的败坏，是在历经各层面下降的过程中沾染来的。

> 当灵魂下降的时候，他们带着土星的冷漠，火星的愤怒，金星的性欲，水星的贪婪，木星的权力欲；这些事物在灵魂中引起了混乱，以至于他们不再能够运用他们自己的能量，发挥他们本有的功能。[1]

这个表述清楚地说明了，在灵魂下降的过程中让自己沾附

---

〔1〕 Servius In *Aen*.6.714。转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.157。

在灵魂身上的这些东西虽然没有物质性实体的特征，却具有本质性实体的特征，因此常常被描写为“外壳”或“衣袍”。结果，落到地上之后的“灵魂”就像一个洋葱，像宇宙那样有很多层次，只是秩序相反而已：宇宙的最外层在这里是最里层，这个过程随着灵魂进入肉身而结束的时候，宇宙体系的最里层，即地球，就作为躯体成为人的外袍。这个躯体对于灵魂而言是致命的，它是对超世俗的灵的一种损害与羁绊。

> 从至高的顶峰与永恒的光明向下看，怀着秘密的欲望沉思在地上称之为躯体及其“生命”的欲望，灵魂由于这种世俗意念的重负而逐步地沉没到下面的世界中去了……每经过一个层面，他都穿上一件轻盈的外壳，以至于在经过诸阶段之后，他就甘愿穿上这件泥制外袍。就这样，他经过多少层面就经历多少次死亡，成为地上称之为“生命”的东西。〔1〕

那么，这些外在的添加物是什么呢？从总和来看，它们就是人的经验特征，包括人赖以把自己与自然世界以及社会联系起来的所有功能与性情；就是说，它们构成了通常所谓的“魂”（psyche）。那么被这些添加物所层层包裹的原初实体是什么呢？它是人里面的超越的非宇宙的本原，通常是隐蔽的，在他的世俗繁忙中所未曾发现的，或者只是在流落异乡感、没有完全的归属感之类的情绪中消极性地泄露出来，只有当诺斯让它在神的光明中看到它自己的非宇宙内容，并以此回复到本来状态之中的时候，才能变得积极，而现在它还是模糊的。正如我们前面已经得知的，这个秘密原则常常被叫做“灵”（Pneu-

〔1〕 Macrobius In *somn. Scip.* 2.11.转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.158。

ma)，而“魂”这个术语则留下来用以命名它的外显的“宇宙”外壳。[1]

灵与魂的区分极其清晰地显示了处于神话妄想之后的东西：它不只是出于悲观而弃绝物理世界，这是一种全新的人类自由观的宣称，非常不同于希腊哲学家们发展出来的关于自由的道德观念。然而从更深层而言，人是由自然决定的，人是自然的部分与片段——在检验他自己的内心时，他在一层一层之中都发现了这种依赖——但是还是有一个最深处的核心是不属于自然王国的，正是依赖于这个核心，他才能超越于一切的局限与必然性之上。占星术对于自然人而言是正确的，即，就每个人作为宇宙体系的成员而言是正确的，但是对于在自然之中的灵性人而言并不是正确的。这种至高地位延展到诺斯替主义者的整个人格，在诺斯替者身上“灵”成为主宰：“赫尔墨斯断言，那些认识神的人不仅免于魔鬼的侵犯，而且不在命运的权力之下”。[2]这是有史以来第一次发现了人与自然的本体论差别，并且这种生动有力的体验在陌生而富有启发性的学说中得到了表达。人与自然之间的这条裂痕永远不再合拢，对人的这种隐蔽的但是本质的异在性的表达，以许多不同的形式，成为追求有关人的真理的永恒主题。

---

〔1〕 赫尔墨斯文献避免在灵性的意义上使用“灵”这个术语，以“挪斯”（nous）代替它，但是在另外的地方也使用“魂”（psyche）这个词，附之以一些适当的限定，以表示这是两个部分，而且，如上面这段引文中那样，我们常常只是读到“灵魂”（soul）下降并经历所描述的恶化。这那种情况下，“灵魂”这一术语的传统的高贵含义得到了保留，那些恶化或者可以被叫做是添加在最初灵魂之上的灵，或直接就把它叫做包含了第一灵魂的第二灵魂。在巴西里德学派里，这些“附加物”作为总体被认为是自己构成了一个灵魂，巴西里德的儿子伊西多罗（Isidorus）有一本现在已经遗失了的书，它的书名《论添加的灵魂》（*On the Accreted Soul*）正好显示了这一点，这本书是讨论“附加物之力量”的（*The Stromata*, II.20.112）。

〔2〕 Lactantius, *Div.inst.*2.15.6；参 Arnobius, *Adv.nat.*2.62 —— “不臣服于命运的律法”。基督教诺斯替派的思想也相似：“在受洗之前，命运是真实的，在受洗之后占星学者的测算就不再正确了。” *Excerpta ex Theodoto*, 87.1.

（二）灵魂的上升

灵魂的上升是灵魂下降的逆过程。灵魂回归的天上旅程的教义在诺斯替的理论与期望之中是本质性的，对于人与世界之关系的观念是有表达力的，而且它对于诺斯替信仰者有直接的实践上的重要性。诺斯的意义在于为这个最后的事件作准备，它的所有伦理、仪式与技术性教导都是旨在确保这个行程的圆满完成，而且，灵魂通过各层面上升，相继脱去它的世俗的外壳，重新获得它本来的非宇宙性，这种外在的地志学可以转变成灵对于内在的魂的各个层次的突破，成为内在的心理转变，从而自我在尚处于肉体之中的时候就可以以内化的方式达到绝对（Absolute）：思想境界上升的阶梯取代了神话旅行中的旅程，灵性的自我转变的动态进程取代了对天上各层面的空间性突破。神话框架通过灵魂理论移位到了人的内部，从而神话的客观阶梯也翻译成了可自我实现之体验的主观层次，这种体验的最高层次是出神。

在诺斯替神话体系之中，上升被描写为一系列渐次削减，直至只留下“一丝不挂”的真我，成为堕落于宇宙之前的原人，自由地进入神圣的国度，再次与神合一。在上升的旅程中脱去外袍、脱离罗网、松开束缚，这些罗网等的总和被叫做“魂”（psyche）：它就是被普纽玛脱去的灵魂[1]。这样一来，上升就不仅是地志学的过程，而且也是实质性的过程，即脱去世俗性质的过程。

在某些教派中，这个终极过程已经通过仪式的实施预演过了，这种仪式以圣事的方式已经在此生暂时地或象征性地促成

〔1〕 例：Irenaeus, *Against Heresies*, I.7.1；21.5。

了转变，并担保这种转变在来生一定得到成全。在密特拉神秘教中有一种入门仪式，要通过代表七颗行星的七道逐步上升的门[1]；在伊西斯教（Isis）的入门仪式中要相继穿上与脱去七套（或十二套）外袍或动物伪装。这整套冗长并且有时候令人痛苦的仪式，其所达到的结果就是所谓的“重生”：入门者自己被假设为已经作为神重生了。“重生”、“再造”、“转变形象”等术语作为神秘教语言的一部分流通于这些仪式的场景之中。这些隐喻所能赋予的意义与用法很广，他们的吸引力是普遍的“宗教性的”，而不是具体的教条性的。在巫术性的修炼过程或仪式的参与中，这个“天上的旅程”会成为一种真实的异象体验，在短暂的出神状态中可以获得。所谓的《密特拉祈祷文》[2]给出了一个对这种体验的细致描述，它的前面是关于如何为这种体验作准备，以及如何达到这种体验的教导。

二　克己主义的精神修炼

然而，诺斯替主义神话体系的神秘主义化主要是通过克己主义的修行实现的。既然魂是对于灵的束缚窒息，那么修行的任务就是要克服或剥除这个累赘的魂，而魂对于灵的束缚是通过律法起作用的，律法就是灵魂所接受的善恶观或道德规范，是补充自然律法的灵魂的律法，是遍布一切之宇宙规则的内在方面，正如物理世界的律法，即黑玛门尼，与个人的身体结合成为一个总的体系那样，道德律法也与灵魂结合成一个总的体系，使之服从于德穆革的诡计。因此克己主义的修行就是要突

〔1〕 Origen, *Against Celsus*, 6: 22.

〔2〕 这样称呼易使人误解，因为它其实是一个文学作品，不是一个真正用于仪式的文献。

破自身灵魂中束缚自己的律法或善恶观念。[1]

（一）对传统道德的弃绝

在《九章集》中，普洛提诺对诺斯替派有诸多指责，其中一项就是说他们蔑视美德，缺乏美德理论：

> 他们的教义，甚至于比伊壁鸠鲁还要胆大妄为（他只是**否定**了天意），**责备**天意的主与天意本身，蔑视世上一切从时间之开端就已经产生在人们之中的律法与美德，使得节制变得可笑，以至于在这个世上发现不了任何好的事物。……由此他们取消了节制与正义，而节制与正义是人性中与生俱来，并且依赖理性与实践而趋于完美的，是人之所以能变得有价值与高贵的一切原因……他们显然根本没有研究美德，对这一类问题的论述在他们的学说中是完全不存在的：他们没有讨论过什么是美德，美德有多少种，也没有注意到古代文献中的许多珍贵的洞见，他们也没有指出美德如何产生，如何获得，也没有提到该如何照顾与净化灵魂。只是说"朝神看"，而不教导如何去看……[2]

在传统的意义上，美德就是在处世的过程中优秀地实现出灵魂的几种功能，通过在合适的时间以合适的方式做合适的事，人不仅尽到了他对同胞与城邦的责任，而且通过保持灵魂的优秀状态而增进了灵魂的善。当人作为所属集体的一部分最

[1] 这一节关于道德问题的探讨采纳了约纳斯的精彩论述。Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.266—274.

[2] Plotinus, *Ennead*, 2.9.15. (The Loeb Classical Library, reprint, 1990)

完美地成为他本应是的那个部分时，他自己也就处于最完美的状态。这个自我完善的观念是与宇宙作为一个神圣整体的观念联系在一起的。宇宙整体是终极性的目的论框架，它的组成部分是为了这个宇宙而存在，正如肢体是为整个身体而存在那样，人就是宇宙的肢体，他受理性的召唤有意识地融入到整体之中，宇宙是目的，人自身不是目的，宇宙不是为了他而存在。个人对宇宙整体所规定的命运的领悟和随遇而安的态度被视为过人的智慧，个人承受命运中的不幸被视为为整体之和谐而付出的代价。

诺斯替主义的"彼岸"观念修正了人在宇宙中的位置的观念。宇宙不再是终极目的，彼岸的观念把宇宙看成了一个更大整体中的一个封闭的部分，是关押那些陷落到这个体系之中的灵的监牢。有了彼岸，这个宇宙就成了一个可以从中逃脱的地方。这种全新的视野打破了原先整体观中的一切规范。显然，诺斯替主义不会为古希腊的那种美德观念留下空间。"朝神看"在诺斯替主义里面有着完全不同于它对希腊哲学家而言的含义。在希腊哲学家那里，"朝神看"意味着赋予万物以权利，万物是无所不包的宇宙神性在各种不同层次的表现，在存在物之阶梯中通过智慧与美德而自我提升，这并不意味着对所逾越之等级的否定。而对于诺斯替派来说，"朝神看"正是意味着这样一种否定：它是跳出一切中介性的实在，这些实在不是别的，只不过是束缚与障碍，或者是令人分心的诱惑，或者索性是毫无意义的。这些中介实在的总和就是这个世界，它包括社会性的世界在内。对拯救的超凡兴趣，对超验自我的命运的心无旁骛的专注，在某种程度上对这些实在的"变性"，以及把心思从对这些实在的不可避免的关怀之中解脱出来，这种精神内守状态限制人参与这个世界的事务，甚至在卷入到这些事务中去的时候，人们也要从遥远的彼岸注视自己。这个世界以及人对这个世界的归属都不能看得太认真。古希腊的美德就

是认真地实现人的这些不同状态的归属，就是认真地让自己满足这个世界（即存在）的要求，即使这个世界不等同于真正的存在，但它起码是达到真正存在的垫脚石。在诺斯替的二元论中则不然，“这个世界”作为存在的一个维度并不给人提供达到完美的机会，因此，人对待这个世界内之存在物的态度最起码是“视之如同无物”。

而且，诺斯替主义者的二元论不仅仅是不动情的冷漠立场。他们把“魂”本身看做是人归属于这个世界的精神器官，正如身体是宇宙能量的流溢物，是宇宙能量用以统治真正的、湮没了的自我的工具那样。作为“普纽玛在地上的套子”，“魂”是世界在人里面的代表——世界在人的灵魂里面[1]。因此，他们对人自己的内心有一种深刻的不信任，相信异化的力量就存在于由肉、魂、灵组成的人自身之中。古希腊的美德不仅不是真正的美德，甚至是罪恶，是灵魂屈从于这个宇宙能量的结果。对于宇宙的蔑视必然地转变成了对于魂的蔑视。因此，凡是属魂的东西都无法被提升到美德的状态，它或者必须任其自然，让它的力量与欲望发挥作用，或者必须依靠苦行加以节制，或者有时候甚至于在出神体验中加以根除。

（二）修行的基本原则：反律法主义

上面最后一句话所暗含的意思是：对于这个世界的否定性态度，或对于魂的否定性态度，尽管没有给希腊意义上的美德留下空间，但还是在几种不同的行为模式之间留下了选择的余地，否定性正是在这些行为模式中转变为实践的原则。就这些行为模式被作为规范提出来，并表达了诺斯替的“应当”而

---

〔1〕 见上一节修行理论中把魂视为灵的衣袍的比喻。

言，它们就体现了某种可以被叫做诺斯替道德的东西。在这种情况下，甚至于“美德”这个术语也可以重新出现；但是这个术语的含义却已经彻底地改变，各种具体美德中的实质性内容也已经彻底改变。如果与宇宙相对立者不是宇宙，这就意味着宇宙的监牢有地方可逃，同样，人内在的“魂”与“灵”之间的二元对立也有这种意味，即，内在超验原则作为与“世俗”一切事物极不相同的东西，给人提供了脱去自己的魂从而去体验绝对自我之神性的可能性。这种脱去自己的魂的修行就是克己主义的修行，这种克己主义修行规范就是克己主义的道德。这种道德不是伦理性的（即不是关乎人与人之间的关系的），而是宗教性的（其目标是认识真我的神性）。

克己主义道德的最极端的表达就是**道德虚无主义**或**反律法主义**，要突破属魂的律法的约束力。诺斯替主义者为之献身的唯一事业是超世界之神的王国，这个神是最极端的超越者。这个超越者与柏拉图主义的“可理知世界”或犹太教的世界之主不同，他与这个可感觉世界没有任何积极的关系。他不是这个世界的本质，而是这个世界的否定与取消。诺斯替的神不同于德穆革，是完全不同者、他者、未知者，在他里面绝对的彼岸向这个封闭的宇宙之壳内部召唤。这个神的概念更多地是虚无性而不是实有性的，同样，他在人内部的对应物，即反宇宙的自我或普纽玛，也是要么是隐藏的，要么是在他者、不同，以及无法界定的自由等否定性体验中揭示自己的。人与现存实在（包括隐蔽的神与隐蔽的普纽玛）之关系的一切目的都是虚无主义的概念：从中没有产生任何行为规范，也就是说，没有作为自然秩序之一部分的自然的律法或人的行为的律法。确实有一个创造物的律法存在，但是人里面的异在者（即普纽玛）没有必要忠于这个世界的创造者；无论是他的严密地包裹着人的创造物，还是他所宣布的旨意，都不能够为孤独的人提供确定人生道路的规范。随之而来的就是诺斯替派反律法主义的论

证，但是到目前为止只是否定性的论证：非灵性王国的规范对于属灵的人没有约束力。

这是类似于传统怀疑主义的主观主义论证：没有天然善的或天然恶的东西，事物本身是中性的，无所谓善恶的，“只是因为人的意见才有行为的善或恶”。属灵的人在他的知识的自由中可以漠不关心地运用一切事物。[1]这种说法使我们想到了某些古典智者的推理，但是诺斯替派对于这些“人的意见”的来源进行了更深入的思考，从而把怀疑主义的论证转变成了形而上学的论证，把漠不关心转变成了反对：人的意见的最终来源不是人，而是德穆革，因此与自然的秩序有着共同的来源。由于这样的来源，律法其实并不是中性的，而是用于对付我们的自由的大诡计中的一个部分。作为律法，道德规范只是补充自然律法的灵魂的律法，因而是遍布一切之宇宙规则的内在方面。两者都是出自于世界的主，是他的能量的代理，在犹太神作为创造者与立法者的双重身份中得到统一。正如物理世界的律法（即黑玛门尼）与个人的身体结合成为一个总的体系那样，道德律法也与灵魂结合成一个总的体系，使之服从于德穆革的诡计。

律法或是由摩西与众先知启示出来，或是在人们实际的习惯与意见之中发挥着作用，它是使人经常地、稳定地卷入到世俗事务及俗虑之中的手段，以它的规则给人的极度入世盖上当真的印记，盖上褒贬与奖惩的印记，它使人的意志成为这个压迫性体系的顺从的帮凶，这个体系赖此可以更为畅通无阻、无法逃避地发挥作用。就这个道德律法的原则是正义而言，它对于灵魂世界也具有宇宙命运施之于自然世界的那种限制性。“先知说出他们的预言，这是受了创造世界的天使的启示；因

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.25.4—5.

此凡是把盼望寄托在西门自己与他的海伦娜身上的人不必再注意他们，可以自由地做他们想做的事。因为人们是靠他的恩典得救，而不是靠正义的行为得救。因为业不是在本性上善［或恶］，［业的善或恶］只是依据外在的教规：那创造世界的诸天使颁布了它们，依靠这种类型的律令使人服从。然而他宣布了这个世界行将瓦解，他自己将从这些创造世界者的统治中解放出来。”[1]控制了人的身体的那些能量，也在规范性的律法之中控制了人的意志。凡遵从了道德律法的人，他也就放弃了他的自我的权威。在这里，超越于“主观主义”论证的纯粹的漠然，超越于单纯的自由的放纵权利，我们遇见了一种积极的、拒绝忠诚于一切客观规范的形而上学旨趣，以及一种直接破坏这些规范的动机。

（三）两种修行方式：纵欲与禁欲

破坏、违抗属魂的律法的行动首先表现为纵欲主义。道德虚无主义中做一切事的自由会转化成积极地行一切事的责任，想要把自然的归于自然，从而穷尽自然的能量，这就是纵欲主义。在卡普克拉底那里，这个教义与轮回学说结合在一起，在这种结合中，反道德主义是达到自由的一种手段，而不是拥有自由者的一种风度。

> 灵魂在身体中轮回，它们必须经历一切种类的生活与一切种类的行为，除非有人在一次的到来中就已经一次性地做过了一切事。……根据他们的文献，他们的灵魂在离开之前必须经历所有生活形态，不要留下任何没有做过的

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.23.2—3.

事，以免由于他们的自由还有某些缺陷而再次被送入到另外一个身体之中。耶稣曾就此说过一些暗示的话："……我告诉你，若有半文钱没有还清，你断不能从那里出来。"（路12：59）……这就是说，他不能从造这个世界的阿其翁的能量中解放出来，而是要不断地进入肉身，一直到他做了这个世上的一切行径，再没有任何缺乏的时候，他才能被释放到那一位高于创造世界之天使的神那里去。灵魂就这样得到了解脱与拯救……在他们还清了他们的债，归还了他们应归还的之后。[1]

伊里奈乌这样记载该隐派的言论：

除非经历过一切行为，否则人就不能得救，卡普克拉底也这样教导……在每一件罪恶与可耻的行径中，都有一位天使在场，那行这样的事的人……以他的名称呼他，并说："噢，你这位天使，我做了你的工！噢，你这位某某能量，我行了你的事！"这就是完美的知识，不害怕误入到那些连名字都说不出口的行为之中。[2]

在这里，犯罪就像是某种不得不完成的事业，是为了终极自由而理应付出的辛劳，这个观念把纵欲倾向转化成了反道德主义的肯定性的规定，罪被当作拯救的道路，这在神学上颠倒了罪这个观念本身，犯罪本身倒过来成了道德修养。

违反、对抗属魂律法的行动也可以表现为**禁欲主义**。禁欲主义是纵欲主义的另一面。这是两种对立的行为类型，但它们在诺斯替主义里面却是同根同源的，同一种基本的论证同时支

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.25.4.参 Eusebius, *Ecclesiastical History*, I.4.7。
[2] Irenaeus, *Against Heresies*, I.31.2.

持着这两种行为类型。纵欲主义是通过享乐无度来摆脱魂与世界的束缚，而禁欲主义则是通过弃绝享乐来减少与世界的联系。两者都是世俗规范之外的生活，一者是通过滥用达到自由，另一者是通过不用达到自由，它们只是摆脱属魂律法之控制的不同手段而已。禁欲主义充分认识到这个世界的腐败力量，认真地对待受沾染的危险，因此主要是害怕与逃避，而不是像纵欲主义那样是一种积极的挑战。在极端的禁欲主义修行中，禁欲生活也可以设想自己能够产生积极品质——纯洁——从而已经在目前的处境中实现了某种未来的拯救状态。在禁欲主义被当作近乎一种技术性的法门来实践时尤其如此，指望为灵魂接受神秘的觉悟作好准备，以期在这种觉悟中预先体验再生后最终达到的目标。在这里，禁欲主义是神圣化的根源，它赋予主体的那些品质，它们本身就是有价值的，也就是说，如果从由反宇宙框架的参照系所决定的新的意义上来看，禁欲主义与“美德”有联系。

禁欲生活的目的是从总体上缓和与这个世界上之事物的一切关系，减少它们对灵魂的控制，谨慎地保持与它们的距离。“不要爱这个世界上的金银以及财产”；“不要做这个屋子的儿子……不要爱芳香的花环，不要从美貌妇人那里寻欢作乐……不要爱美色或是骗人的影子”——这就是我们在曼达派的神话体系中读到的资料，这些嘱咐者的一般理由表达为：“你们不是来自于这儿，你们的根不是在这个世界上。”（G39）诺斯替主义的修行由此表现在消极避世的道德之中，从中发展出了它自己的一套否定性的“美德”规范。[1]

纵欲的诺斯替修行一般是以秘传类型的诺斯替派为代表

［1］如谦卑、温顺、长期忍受、忍耐，甚至于恐惧与悲伤。这些行为模式的共同品质是谦卑，我们可以称之为克己的美德，其实质是对于传统美德的否认。克己就是克服自己的魂的束缚。

的，而禁欲的修行则属于通俗类型的诺斯替派，这并非出于偶然。马克安与摩尼旨在建立一个普遍的教会，而不只是一个入门者的小群体；曼达派现在留下来的人数很少，也是一个大众性的团契宗教。无法无天的状态是与这样的制度性宗教不相容的，而任何宗教的建立都会形成一定的纪律。在某种程度上，教会继承了城邦的功能；从理想上来说，它自己想成为一个无所不包的社会，虽然不属于这个世界，却在这个世界里面取代了世俗社会来管理它的成员的生活。这必然会导致一套“美德”标准的形成，与这些新社会的目标相适应。简言之，制度化的拯救，即“教会”的观念，它喜爱禁欲道德的纪律性，更甚于反宇宙立场所提示的刻板意义上的灵性自由的理想。刻板意义上的结论只是由那些强烈地认为自己是属灵者的宗派主义者得出来的。伊里奈乌所罗列的持纵欲观念的基督教诺斯替主义者从来都把他们的“自由”看作是独享的特权，绝不是为教会持“单纯信仰”的普通成员预备的。我们一般地可作如此推测：除了一个相当短暂的革命性的极端主义阶段之外，诺斯替世界观在实践上的结果更为经常地是走向禁欲主义而不是纵欲主义的。毕竟反叛（诺斯替纵欲主义不仅是对德穆革的严厉反叛，而且同样也是对一种文化传统的反叛）不是一种可以无限地维持的状态。当一种新的世界观已经形成了它自己的传统之后，反叛也就终结了。

三　最高级的诺斯：认识神

克己的道德修行不是伦理性教条性的，而是宗教性的，其目的是摆脱魂的束缚认识到自己的灵，也就是否定外在的属魂的假我，认识内在的属灵的真我。真我是与神同质的，因此修行的目标也就是认识神。因此克己与认识神是永恒相关的，斐洛有许多意象能生动地表现这层意思，有一个意象是“逃离自

我”，还有一个喜欢用的意象是“飞离自身，奔向神”。“那逃离神的人是奔向自己……那逃离自己的灵魂的人是奔向一切(the All)”[1]。“逃离自我”外在地表现为上一节中所提到的克己主义的实践生活，但其最高旨趣是神秘意义的，如下列这个段落所示：“让你自己解脱出来，不仅是从你的肉体……［国家］以及感觉—知觉……［亲友］与理性……［这个屋子的父］那里解脱出来，而且也要从你自己逃脱出来，离开你自己，就像狄奥尼修斯的科里本特（Corybant）[2]那样欢乐并拥有神。”[3]这种神秘意义上的抛弃自我就是诺斯替主义修行的最高目标。

（一）内心世界的鬼魔

外在行为中的反律法主义其目的在于克服内在的魂对灵的束缚。灵魂之所以屈服于宇宙能量是因为灵魂产生于这些能量。魂是宇宙能量的流溢物；由于灵受到这个魂的折磨或被置于魂之中，因此魂是灵的宇宙处境的一部分。在这里，宇宙本身就是一个恶魔的体系——“在这个宇宙中无处没有魔鬼”[4]；如果灵魂代表了人的内在的宇宙，或者“这个世界”通过灵魂呈现在人自身的内部，那么人的内部就成了魔鬼活动的自然场所，他的自我被暴露在他所不能控制的力量的操纵之下。马克安所宗奉的保罗哀叹说：

> 因为我所作的，我自己不明白，我所愿意的，我并不

〔1〕 Philo, *Legum Allegoriarum*, 3: 29, 3: 48.

〔2〕 女神希布莉（Cybele）的随从，手持火炬，狂歌狂舞伴女神翻山越岭。

〔3〕 Rer.div.her.69，参 Rer.div.her.85。转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.281。

〔4〕 *Corpus Hermeticum*, 9.3.

> 作；我所恨恶的，我倒去做。若我所作的，乃是住在我里头的罪作的。我也知道在我里头，就是在我的肉体中，没有良善；因为立志为善由得我，只是行出来不由得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就是我作的，乃是住在我里头的罪作的。[1]

这些控制我的力量可以设想为是从外面发挥作用的，但是它们之所以能发挥作用是因为在人体构造的内部有它们的对应物，容易受它们的影响。它们有一个强有力的阵线来抵挡神的影响，作为宇宙体系面向超越王国关闭起来，又作为魂把内在的灵封闭起来。因此，人成为异己力量的猎物，这乃是人的自然处境，需要有来自于彼岸的诺斯的神奇干预，使被囚的普纽玛有力量恢复自我。

> 你手头既然已经有了光明，为何还要追求黑暗呢？你既然能啜饮甘泉，为何还要喝那腐臭的水呢？智慧在召唤着（parakalei'n）你，而你却追求愚妄。**你做这些事不是出于你自己的欲念，那做这些事的乃是那住在你里面的兽性。**[2]

> 那些人，他们的灵性部分被来自神圣光明的一束光线照亮——他们只是少数几个人——魔鬼们抵制这事发生……另外的人在他们的灵魂与身体中被魔鬼驱使着、支持着，贪恋、珍爱他们作的业……所有这些地上的法则，魔鬼们通过我们身体中的器官施行，这些法则赫尔墨斯称

〔1〕《罗马书》七章15—20节。
〔2〕*The Teachings of Silvanus*, 88：35—89：1.

之为“黑玛门尼”(heimarmene)。[1]

这就是宇宙命运的内在化了的方面，作为道德原则来显示世界的能量。在这个意义上，黑玛门尼就是宇宙统治者通过我们自己施加在我们之上的统治，它的表现是人类的各种罪恶，这些罪恶的共同根源不是别的，只是自我向这个世界的屈从。“那些愚蠢瞎眼的人总是愚蠢的，总是律法和世俗恐惧的奴仆”[2]，正是这种屈从，使灵魂之中充满了“嫉妒和纷争，怒气和恼怒，恐惧与破裂的心，空虚的、不存在的欲望”。[3] 因此，存在于世界之内的状态在本质上是被这个世界所附体(possessed)的状态，附体这个词是从字面，即鬼魔学的意义上来使用的。我们甚至会遇到作为灵性人之反义词的“魔鬼的人”(demonic)的说法，以取代通常的“属魂的人”或“属肉体的人”，每一个人生来就是被他的魔鬼所附体的，只有祈祷的神秘力量才能在灭绝一切情欲之后把它驱逐出去。在这种空虚状态中，魂与灵相结合，就像新娘与新郎结合那样。凡是尚未如此地接受基督的人，他就仍然还是一个“魔鬼的人”，成为“蛇”的住所。

斯多亚派的心理学认为自我是它自己的屋子里的完全的主人，对存在于其中、发生于其中的事有完全的知识，与这种骄傲与某种程度上肤浅的自信相反，在怀着惊恐的诺斯替主义的目光看来，内在生命是一个深渊，黑暗的能量从中升起，来统治我们的存在，它不受我们的意志的控制，因为这个意志本身

---

[1] *Corpus Hermeticum*, 15.16.

[2] *The Second Treaties of the Great Seth*, 65：15.

[3] *The Second Treaties of the Great Seth*, 65：25—30.这是诺斯替派眼中的罪及其兄弟，是由于世界对灵魂的主宰而必然产生出来的。如果灵魂受世界的主宰，那么哪怕这个世界是自称“正义”的，灵魂所体验的正义也仍是不正义，在正义之名的下面所埋伏的正是嫉妒和纷争，怒气和恼怒，恐惧与破裂的心，空虚的、不存在的欲望。

也是那些能量的工具与执行者。这就是人类之缺陷的基本状态。这个邪恶的灵魂屈服于它自己的情感恶魔的漩涡之中，它哭道："我燃烧，我熊熊地燃烧，我被焚毁，恶魔附在我身上，我多么不幸"[1]。甚至与此相反的灵性自由的体验也只是一种接受，而不是一种主动："灵魂的灵性部分不再受魔鬼的奴役，适于把神接受到自身之中"[2]。

（二）虚己

与这种关于内在生命的一般观念相一致，灵魂就常常被视为一个容器，为争夺其中之领地的各种灵性力量所占据。精神修炼在于净化灵魂中的一切不洁。诚如《秀奴华的教导》（The Teaching of Silvanus）中所说：

> 我儿啊，你当将所有的强盗都赶出你的大门。你当持着火炬——也就是话语（道）——把守所有的大门，这样，你就会藉着这一切的事得着平静的生活。但那没有坚守这些事的人乃要像一座荒废的城，乃是由于这城已被攻取。各样的野兽要将它践踏，因为不好的意念就是凶恶的野兽。你的城要被强盗充满，你也不能得着平安，你所能得着的只是那些狂暴的野兽。那恶者乃是一个暴君，他就是这一切恶事的君主。当他指挥这事的时候，他（指恶者）乃是处在大泥沼底下。整个城池，也就是你的灵魂，要灰飞烟灭。[3]
>
> 你当除去生命中每一个不沉着的幼稚时刻，你当为自

[1] *Corpus Hermeticum*, 10.20.
[2] *Corpus Hermeticum*, 15.15.
[3] *The Teachings of Silvanus*, 85: 1—20.

> 己获取心灵和灵魂的力量，你当更竭力地与愚蠢的爱欲和卑下的邪念争战，与爱慕虚荣争战，与争强好胜心争战，与累人的嫉妒和怀恨争战，与愤怒和贪欲争战。当守住你们的营盘、兵器和战矛。你们当装备自己，装备所有的战士，也就是话语（道），装备那些做统领的，也就是谋略，还要装备你们的心灵，也就是统帅。[1]

瓦仑廷把人的心比作一个客栈，来的人都住在里面，并且说："正因为这样，在它尚未遇到神意之前，它是不纯洁的，是许多魔鬼的居所。"[2]巴西里德把人称为"许多不同的精灵的营帐"[3]。诺斯替主义有关神的接受性的意象导致了它在两性关系中的女性功能的意象，好的意念与坏的意念都被认为是灵魂分别由神与魔鬼"怀孕"所生的。"灵生下了一切意念，当她从神那里获得种子的时候就生出了好的意念，当她从一个魔鬼那里获得种子的时候就生出了坏的意念，因为这个宇宙里面没有什么地方是没有魔鬼的……他们进入人的灵魂可以在里面播种他们自己的做工的种子。"[4]超乎这个概念的悲观方面，我们在更晚的希腊化时期虔敬派的语言中处处能找到灵魂的这种性的意象，饱含着超自然的宗教狂热的精神。神秘宗教中的"神圣婚姻"就是一个例子；基督教对神的恩典的活动以及圣灵在灵魂中的弥漫的许多描写也是属于同一个范围中的寓言。

（三）出神

在克服了魂的束缚，或魂变得纯净的时候，一束来自神圣

---

〔1〕 *The Teachings of Silvanus*, 84: 20—85: 1.

〔2〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, II.20.114.

〔3〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, II.20.113.

〔4〕 *Corpus Hermeticum*, 9.3.

光明的光照亮了人的灵性部分，从而改变了人的属魂的性质，这可以是信仰的状态，但它还可以是一种体验。在各个时代的宗教文献中，无论是诺斯替主义之内还是之外，都有拥有这种最高程度的体验的宣称，有时候甚至加以描写（但最常见是把它作为一种向往与追求的目标）。它涉及到自然官能的熄灭，并在这个真空中填入极其实在但无法言喻的内容。人的虚己与圣化融合在灵性的出神状态之中，旨在直接体验到反宇宙之实体的临在。

在诺斯替主义的语景中，这种直接的体验就是诺斯，这是最崇高同时也最悖论性的术语，因为它是对于不可知者的知识。到目前为止，我们已经发现“诺斯”用于指下列这些知识：（1）对于诺斯替神话中所述的那些神秘存在的知识，包括世界从中产生的神圣历史，人在世界中的处境，拯救的性质（神话的知识）；（2）更为理论性的知识，即把这些教义构造成连贯的思辨体系（修行的理论基础）；（3）然后是技术性、巫术性的知识，即对于圣事的知识，有效的咒语，以及另外一些工具性的方法，可以确保道路与解脱（仪式与巫术修炼的知识）；（4）然后是更实践性的知识，即对于灵魂将来上升的道路的知识，以及为这一人生大事作准备的正确生活方式的知识（克己主义的道德修行）。所有这些相互联系在一起的各类理论性与实践性的“知识”，它们传达了“关于”某种事物的信息，因而它们与它们的对象是不同的，它们与它们的目标也是不同一的，它们只是达到目标的阶梯，而不是目标本身，一旦认识神，它们就应当被剔除。而神秘的“gnosis theou”——直接看到神圣的实在——它本身就是将要到来之圆满的预示。它是超越成为内在；虽然人的自我修养为此作了改变气质的准备，但这一事件本身是出于神的活动与恩典。因此，“认识”神也同等地是“被神所认识”，在这种终极的相互性上，“诺斯”超越了“知识”这一术语的本意。作为看见至高的对象，

这可以是理论性的——因此是“知识”或“认识”；作为被客体的临在所吸收，所改变，这可以是实践性的——因此是“成仙”（apotheosis）或“重生”：但它既不是间接地知道什么，也不是为了什么的实践性工具，它适用于认识者与认识对象的融合为一——这个“目标”实际上意味着整个对象王国的消失。

这种顶峰体验本身据称是不可言传的，但可以象征性地加以描绘。那个导向这种体验的过程也是可以描写的。因此，赫尔墨斯关于重生的论文[1]描写了在神秘境界中星宿灵魂解体、灵性自我出生的各个阶段：魔鬼的能量（来自黄道十二宫[2]）一个接着一个地从主体中被驱逐出去，代之以因恩典而降临到它里面的“神的能量”，随着它们的进入逐步地“组成”新的人。在禁欲方面作好了准备之后，入门者是彻底接受性的，而不是主动性的。随着从前的自我的解体，他向外走，超越自身进入到一个不同的存在。这个过程通过圣化的出神体验达到高潮并结束。

四　神秘境界：真我就是那位“未知的神”

在出神状态中认识到的神其实就是人在灵魂处境中所未曾认识到的那个真我，也就是普纽玛（灵）。人的内在的灵是与神同质的，只是由于无知而被扔进了一个由无知造成的、以无知为本质的、与他的真实本性完全相异的世界之中。通过高级的诺斯，这个内在的真我意识到自己的来源、本质和超越的命运。这种诺斯不同于哲学的启迪，它是不可能通过理智获得

〔1〕 *Corpus Hermeticum*, 13.

〔2〕 在埃及占星学中，倾向于以黄道十二宫（Zodaic）中的十二个标志来取代（巴比伦占星学中的）七个行星作为宇宙规则的象征——在诺斯替的版本中，是作为宇宙腐败力量的象征。

的；它也与基督教的启示不同，因为它不是根植于历史的，不是通过《圣经》来传达的；它是自我的神秘直觉，是通过意识的真正转换所达到的直接体验，一旦达到这种体验，人自己成为神，以往貌似客观的巨大的罪业消失，人从此获得真正的自由。

（一）意识转化：自我成为神，真我就是神

多数宗教都关注作为宗教体验之表达或象征的观念，这些体验是宗教观念的内在本质及其印证的基础，不同的宗教表达了不同的体验。诺斯替主义修行的最高体验就是知道自我就是神。诺斯替派教师摩诺缪（Monoimus）说：

> 不要去研究神、创世和其他诸如此类的问题。寻求神要从认识你自身开始。要认识你内部的那一位是谁？是他把任何东西都看作是他自己的，并说“我的神，我的心，我的思想，我的灵魂，我的身体”。**认识忧伤、快乐、爱、恨的发端处**……如果你能仔细地考察这些问题，你就会认识你自身中的那个他。〔1〕
>
> ［于是］有人说：“到那最后的日子，［我们将］必然会在复活［中］起来。”但是他们并不［知道］他们所说的是甚么，因为那末后的日子乃是那些属于基督的人……及至［时候］满足，他摧毁了［他们的］［黑暗］的［掌权者］灵魂［……他站起来……］。他们问［他们曾被什么］捆绑着？［他们又怎样］能真正地［解救自己］。［他们就开始去认识］自己，［（诸如）他们是

〔1〕 Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, VIII.15.1—2.

谁?] 他们[现在] 处在何方? 以及他们将在何处摆脱麻木，[达到] 觉悟的知识? 基督会把 [这些人] 带到 [高天之上]，因为他们已经 [弃绝] 愚昧，(达到) 觉悟的知识。……**认识了 [人子]，亦即是他认识了自己。**这就是完全的生命，人藉着万有认识了 [他自己]。[1]

无论是谁，只要他体验到他自己的本性，即人类的本性，认识到它是"万物的源泉"，是第一实在，他就会开悟。一旦认识了真正的自我，即内在的神明，诺斯替主义者就会为自己从外在的束缚中解放出来而欢笑，庆祝自己与神圣存在的同一。

真理的福音是那些人的欢乐，他们从真理之父那里获得了认识真理之父的恩宠。……因为真理之父在他自身内部找到了他们，他们也在自身内部找到了真理之父——这位无法理解、不可想像的父、至善者、万物的创造者。[2]

耶稣说："如果你揭示了你里面的，那么你所揭示的将会拯救你；如果你不能揭示你里面的，那么你所没有能揭示的将会毁掉你。"[3]

我在聆听那些神圣的能量向我讲述这些事情。在我里面，是一片无声的寂静，我又听到那福祉，而由此，我就认识了〈我〉里面真正的自己。[4]

这种觉悟是诺斯替主义修行的目标，是意识的根本转化的直接体验。一旦在个人的心灵深处认识到这种意识转化，诺斯

---

〔1〕 *The Testimony of Truth*, 35: 1—36: 21.
〔2〕 *The Gospel of Truth*, 16: 1; 18: 34.
〔3〕 *The Gospel of Thomas*, 45: 29—33.
〔4〕 *Allogenes*, 60: 15.

替主义的神话、哲学体系就不再是理论性的体系，而是被体验为直观的绝对知识——彻悟。使人受惠的不是信仰，不是接受某种教义，而是变化的对神的意识，在我们没有体验到神时，神的知识只表现为神话、哲学的体系，而在经过了意识的修炼和转化真正达到了这种体验之后，外在地表现为诺斯替主义神话的哲学体系就真正地内在化，转化成了经验论。诺斯替主义者让这种直接的体验居于首要的地位。任何人都无法告诉另外一个人应往何处去、做什么、怎么做。诺斯替主义者不能接受他人所述说的信仰，除非把它作为一个先决的法门，通过它一直找到自己的道路为止，正如诺斯替派教师赫拉克利昂（Heracleon）所说的“人们一开始是通过他人的引领才相信救世主的”，但是当他们成熟之后，“他们不再仅仅依赖于人所作的见证”，而是发现了他们自己与“真理本身”的直接关系。[1]无论是谁，如果他只满足于第二手的见证，既使这见证是使徒和《圣经》所作的，他也应受耶稣的指责：“你们忽略了你们面前这活生生的一位，却只是谈论那已死的。”[2]只有在这直接体验的基础之上，一个人才能作诗、描述异象、写作神话和颂歌，这一切在诺斯替主义者看来是一个人真正获得了诺斯的标志。

在诺斯替修行中体验到的真我就是未知的神。由于它是一切已知事物的“他者”，因此它在原则上是不可知的，因此他是在理性与语言的失败之中显现；正是在语言描述失败了的地方才产生了用以命名他的语言。瓦仑廷把他描写为“深渊”，巴西里德甚至称之为“不存在的神”[3]；他的反宇宙的本质否定了一切来自世俗王国的客观规定；他的超越性超越了任何由

---

〔1〕 Heracleon, frag.39, in Origen, *Commentary of John*, 13.53.转引自 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel*, New York: Vintage Books, 1989, p.145.

〔2〕 *The Gospel of Thomas*, 42: 16—18.

〔3〕 Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, Ⅶ.20.

这个世界的广延所定的至高点，使所有如此设计的象征都失效；简言之，他使一切描述成为不可能——然而他在诺斯替的信息中发声，在诺斯替的语言中传达，在诺斯替的赞美中断言。对他的知识本身就是对于他的不可知性的认识；加给他的谓项都是否定性的：由此产生了否定的道路，否定神学。

（二）罪的瓦解

当修行者通过意识的根本转变真正获得诺斯的时候，一切的罪孽也随之消解。因为在诺斯替主义的修行者看来，罪的本质不是伦理上的恶，而是无明、无知的状态，也即灵受魂的束缚的状态，既然获得了知识，无知的状态也随之消失。

希腊词“kakia”相当于英文中的“ill-ness”，其原意是“坏的东西”，即人力图躲避的，如身体上的疼痛、疾病、痛苦、恶运等一切有害之物。当瓦仑廷的追随者们追问“kakia”的起源时，他们主要指情感上的伤害——恐惧、忧疑、悲伤，这些情感的共同本质就是无知，是灵受魂的束缚的状态。人处在无知之中，就像是迷失在大雾之中，又像是在睡眠当中被噩梦困扰。[1]因此罪的问题无法通过在神面前认罪与悔改来解脱，而一旦认识自己的本性，觉悟到自己的本性与神同质，那么一切的罪业自然消失：

> 既然遗忘进入存在是由于他们不认识父，因此如果他们获得了关于父的知识，遗忘就会在瞬间变为不存在……既然缺陷进入存在是由于他们不认识父，因此当他们认识父的时候，缺陷也就在一瞬间停止存在了。就好像一个人的无

〔1〕 *The Gospel of Truth*, 16：1—18：34.

知在他有了认识之后就消失了，就像黑暗在光明出现的时候消失那样；同样，缺陷也因为完美的到来而瓦解。[1]

完美的拯救在于对无法言传的“伟大”的认识。既然缺陷和痛苦都是源于无知，那么无知形成的整个体系都会被知识所瓦解；因此知识就是对内在的人的拯救。这种拯救不是物质性的，也不是灵魂性的，而是灵性的，因为他们认为内在的灵性的人是通过知识而得以拯救的，由于他们已经获得了关于万物的知识，他们就不再需要任何另外的东西了。这就是真正的拯救。[2]

因此修行的目标不是要向“主”认罪、悔改，乞求“主”赦免，依靠他把自己从伦理性的罪恶中拯救出来；相反，诺斯替主义的救世主不是“主”，而是导师，引领人们走上灵性觉悟的道路。一旦他的门徒达到了觉悟的境界，耶稣就不再做他们的灵性导师，他们就变得平等，甚至同一。正统基督徒相信耶稣是独一无二的主，是独一无二的神子，他永远与他所要拯救的人类相区别。然而，在诺斯替派的《多马福音》记载，当多马认识了耶稣，耶稣就对他说，他们都已从同一个源泉获得了存在：

耶稣说：“我不是你的主人。因为你已经喝到了我指引的活水……凡能从我嘴中饮水的人就变得与我一样：我会变成他，从而那些隐秘的事将会向他显现。”[3]

当你看见属那地的事物，你就成了那些事物。你看见神，你就变成神。你看见基督，你就变成基督。你看见了

[1] *The Gospel of Truth*, 4: 28—25: 19.

[2] Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.4.

[3] *The Gospel of Thomas*, 35: 4—7; 50: 28—30.

[圣父，你]将近成为圣父……你看见了自己，你将变成你所看到的……[1]

这种灵性开悟的体验是超越于纯粹信仰的，它诉诸于某种内在体验的确据，通过提升其本性，使脱胎换骨的事件与对更高级真理的拥有变得无可怀疑，主体由此“认识”了神，也“知道”他自己被拯救。

（三）超越善恶，在尘出尘的自由境界

外在的罪业的消解是由于内在的觉悟而实现的。由于内在意识的根本转化，真我超出了一切外在的善恶分别，他不执着于任何见解，而是彻底地超出所有的见解[2]，由此提供了一种生活在新世界中的新生活的可能性，不是通过改变事物，而只是改变我们的意识。根本问题不在于外在的束缚者，而是在于受束缚者束缚的状态，不管外在束缚者是什么，一旦内在的意识转变达到了觉悟，那么这一切外在的引起痛苦的束缚者就成了变易和空，自我就能在这种境界之中免去一切罪而达到大自在。正如伊里奈乌在《反异端》中所描述的那样：

属魂的人们在属魂的事上得到教诲，他们依靠事功与

〔1〕 *The Gospel of Philip*, 61：29—35.

〔2〕 诺斯替主义者怀疑任何自然的诉求常常掩盖了一个已经社会化了的、人为的处境。这样的怀疑完全地改变了我们关于目的、欲望、理性，乃至于整个实际的、有目的活动的结构的观念。他们认识到，哪怕我们深深地感受到的、我们直接地、真切地感受到是属于我们的东西，也有可能并不是真正属于我们自己的，它本身也可能是他人之欲望的产物，或他人所欲望的我们自己的欲望的派生结果。善恶规范或观念、意见就是他人之欲望的一种。无论我何等强烈地感到受一个目的或目标的吸引，无论它在我看来何等地具有切身的重要性，我们都无法确保这样一种目标确乎是我自己的目标、是真正地代表了我。只有通过丧失或“否定”我的自然的我，我才能够成为一个真正的我或一个自我意识的主体。

> 单纯的信而得到稳固，并不拥有完美的知识。（按照他们的说法）这些人就是我们这些属于教会的人。因此他们认为，对我们这些人来说，为了拯救，道德生活是必须的。而他们自己，按照他们的教义，是无任在何种情况下都绝对会得到拯救的，不是凭事功，而只是凭他们在本性上“属灵”这一事实。正如世俗的元素不可能参与拯救，不可能得到拯救那样，灵性的元素（他们谎称自己就是这种灵性元素）也同样不可能受污染，无任他们沉溺在何种行为之中。正如金子沉入污秽之中不会失去它的美丽而能保持其本性，污秽也不能够损伤金子，同样，也没有任何东西能够伤害他们，哪怕他们的行为使他们沉浸在物质之中，也不会有任何东西能改变他们属灵的本质。因此，他们中间的“最完美者”可以公然地做《圣经》所禁止的事，就是“凡是做了这些事的人就不能够承受神的国”的那些事。……另外一些人则无节制地满足肉体的欲望，并且说你必须让肉归于肉，让灵归于灵。〔1〕

这种自由是由于获得诺斯的人不再处于受束缚状态，反而成了一切束缚者的主人：

> 当你取消了这个世界，而不是你自己被这个世界取消的时候，你就主宰于整个创造物和一切腐败者之上。〔2〕

---

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.6.2—3.

〔2〕 Clement of Alexandria, *The Stromata*, IV.89.1—3. 这段话很重要，假我是最大的障碍，但目的不是像消除假我那样整个的自我，而是使包裹于假我之中的真我显现。最重要的是认识到：真我本就比我们认同的“假我”要伟大得多。一旦我们摆脱假我的束缚，我们就有无限的潜能。个体性与普遍性两者不是互相排斥的，而是同一实在的两个方面，互相补偿，互相完善，互为补充，在彻悟的体验中合一。这种体验不是把心灵消融于完全的虚无中，而是使它认识到个体本身在其核心中包含着的整体性。

（四）优越感、爱与赞美

诺斯替主义的神是"未知的"，不可描述的，诺斯替主义修行所达到境界也是难以描述的，但是这种境界对于已经达到这种境界者的人生产生了长久的影响，这一点却可以从他们无与伦比的幸福感、优越感、无私的爱与由衷的赞美之情中流露出来。《腓力福音》中描写了诺斯替主义者的优越感与无私的爱心：

圣洁的心灵带来蒙福的生命。[1]

拥有真理之知识的人是自由的，但自由人并不犯罪，因为"所有犯罪的，就是罪的奴仆"（约8：34）。真理是母亲，知识是父亲。那认为犯罪没有关系的人乃是被这个世界称为"自由的人"。那种关乎真理的"知识"只能使得这类人傲慢自大，对于这类人来说，傲慢自大正是"得自由"的意思。它甚至给予他们以高于全世界的优越感。但"惟有爱心能造就人"（林前8：1）。其实那些藉着知识真正得着自由的人乃是奴仆，因为他们爱那些尚未得到知识的人；知识使他们成为自由。爱心（并不曾说）什么东西是属于自己的……他不说这是你的，或这是属于我的，却说这一切都是属于你的。属灵的爱乃是酒，是香气。所有用爱膏自己的人都在它里面得着喜乐。那些被膏的人所在处，他周围的人也因着这香气得益处。当那蒙膏的人退去离开时，那些站在旁边未受这膏的人就仍然在自己的臭

---

〔1〕 *The Sentences of Sextus*（326b）.

气里。[1]

优越感与爱心会产生出由衷的感恩与赞美之情。下面这两则赫尔墨斯感恩祷词中流露出的热忱与深刻情感是扑面而来的：

> 我们感谢你，让我们的整个灵魂与整个心都倾注于你，不可言传的名……你向我们所有人都显示了父亲般的善、爱与仁慈，你的恩典赐予我们更甜美的能量，心灵、语言与诺斯：心灵，我们可以用它思想你；语言，我们可以用它赞美你；诺斯，我们可以在你的知识中充满喜悦。
>
> 你的光明拯救了我们，我们欢乐，你已经整个地向我们显现，我们欢乐，在我们还在身体中的时候你就让我们通过见到你而成了神。
>
> 人献给你的唯一的感谢就是认识你的伟大。我们认识了你，啊，人类生命的光；我们认识了你，啊，一切诺斯的光；我们认识了你，啊，因父的种子而怀孕的子宫……
>
> 我们倾慕你的恩典，我们不求其他的恩典，只要你让我们保全在你的诺斯里，不让我们在这样获得的生命中跌倒。[2]

> 神圣的一切的父神，神圣的神，你的意志由你自己的能量实现，神圣的神，你的意志为你自己的人所知道。

---

〔1〕 *The Gospel of Philip*, 77：15—78：5. *The Gospel of Philip* 中还把爱视为修行中的四要素之一："在世上耕作需要四种基本元素的合作，水、土、风和光的自然结合能使仓库有收成。上帝的耕作也同样有四种元素——信、望、爱和知识。信是我们的土壤，我们在其中扎根。望是水，可以使我们得滋润。爱是风，可以使我们成长。知识是光，我们靠它得以成熟。"（79：15—30）

〔2〕 Logos Teleios：pseud-Apuleius, Asclepius 41. 转引自 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, pp.288—289。

你是神圣的，你用你的话语创造了万物。你是神圣的，万物都是以你的形象而生的，你是神圣的，自然无法在它的形态中表达你。

你是神圣的，你比一切能量都伟大；你是神圣的，超越了一切高尚；你是神圣的，高于一切赞美。

接受我的心灵给予你的纯洁的精神奉献吧，你是不可言喻的，无法表达的，沉默是你的名字，我的灵魂向往你。

允许我的祈求，让我不要丧失适于我们的本性的诺斯，此外也加给我力量；以同样的恩典觉悟我的同族，我的兄弟和我的孩子，他们在无知之中。

因此我信你，我作证，我将进入生命与光明。赞美你，父，你的人想与你一起神圣，因你赋予他全部的能量。[1]

---

[1] *Corpus Hermeticum*, 1.31—32.

第11章

诺斯替主义的态度

诺斯替主义是希腊化晚期宗教哲学运动的共同的内在精神，它最集中地体现在学术界称之为诺斯替派的那些宗教之中，然而其外延是相当广泛的，几乎包括了当时所有宗教现象：在西方有神秘教（尤其是密特拉教、赫尔墨斯文献）和古代晚期哲学（尤其是新柏拉图主义）；在东方有启示论与末世论运动、庞大的诺斯替体系以及新建立的各种宗教，如摩尼教；跨越东西方有早期基督教以及它的异端，尤其是马克安主义。犹太教，尤其是它的拉比的形态，只是少数几个例外之一。诺斯替主义与其他宗教、哲学派别之间的关系问题不是无关紧要的，由此入手可以探知内在于诺斯替立场之中的根本性态度。在本章中我们要着重探讨诺斯替主义的一般态度，其混合主义、寓意解经法、个人主义与普世主义乃是普遍地应用于它所遇到的一切宗教哲学派别的。而在下一章中，我们将具体考察诺斯替主义与早期基督教的融合与斗争，作为诺斯替主义对待其他宗教之态度的一个案例。[1]

〔1〕 诺斯替主义与其他具体宗教哲学派别之间的关系需要专门予以研究。关于诺斯替主义与新柏拉图主义之间的具体关系，参 Richard T. Wallis, ed., *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, 1992。

一 宗教混合主义

诺斯替主义对待其他宗教哲学派别的最基本态度是宗教混合主义，这是由于它所体现的时代精神决定的。古代社会结束的时候，一个开创性的宗教时代、对宗教有相当敏感性的时代开始了。总结起来，有以下几个因素造成了这种变化：伴随着民族独立的丧失，民族宗教解体了；种族混合也导致了各种习俗的混合；神秘宗教的兴起，特别关心内心生活，不在乎人的民族与出生；各种宗教因素的混合突破了民族基础；哲学性的宗教吸收了流行宗教中的因素；一个世界性的帝国需要一个世界性的宗教，这种需要通过对皇帝的崇拜只得到部分的满足；伦理思想在四个世纪当中不可思议的深化与灵性化；最后，多神论的解体，对一种全新宗教的期望。古代社会的结束伴随着出现了两个突出现象：（1）流行宗教解体，其原因在于宗教思想本身越来越灵性化与伦理化；（2）一个新的强有力的宗教运动由于各种哲学、宗教、科学思潮的大规模交流和融合而开始。文德尔班说：

> 在各方面，一种深沉的、强烈的、解放灵魂的要求越来越为世人所觉察，那是一种超越凡尘的饥渴，那是一种无与伦比的宗教热忱。……首先这种宗教运动的活力表现在希腊—罗马世界热中于吸收外来的宗教礼拜仪式，表现在东西方宗教的渗透和融合。但是虽然矛盾在各处得到调整，然而控制人类灵魂的斗争却更激烈了；因此古代文明世界的土地，结出了科学艺术的硕果之后，又变成了宗教的战场。从而在尔后的若干世纪，人们的主要兴趣从尘世转向了天上；人们开始在感官世界

之外寻求解脱。[1]

这个新宗教运动的理想实际上是要摒弃世俗社会的政治经济价值观，转而追求宗教财富：心灵安宁、热爱人类、与神同在等。这意味着价值观的完全的转变，不是期望神圣力量去建立人依靠自己的力量所不能建立的组织。当时的各种哲学和宗教流派都是如此。现世生活的价值因为人从本质上是完全堕落的、此生被世俗事物之羁绊的观念而贬低了。耶稣的信息纯粹是宗教性的，对耶稣而言，生活的意义在于宗教，他的生活、教训都完全地决定于他的上帝的观念。原始基督教并不是旨在解决社会问题，它只关心灵魂的拯救，这种拯救是纯粹内在的、伦理的、灵性的，不是要以来世的幸福来安慰穷苦人民，或鼓励他们进行革命。与基督教相平行的诺斯替教派与密特拉神秘教也是如此，它们不向某些阶级宣扬改良社会的福音，也从不攻击社会弊病，他们实际上是一种高级神学，关乎重大的奥秘，提供更为可靠的拯救。诺斯替主义就是在这个宗教运动中的内在共同精神，它起源于罗马帝国宗教愿望的普遍复兴，是人们“回归精神家园”的强烈愿望的结果。只有设身处地想像他们所面对的恐惧和希望、困难和问题，我们才能真正理解，在当时，只有诺斯或拯救的知识才是真正有价值的生活方式。无知是安全感的最大障碍，而它只有依靠诺斯的启示或关于灵魂和肉体的神圣的科学知识才能去除。“神的意志就是对神的深刻的知识，这意味着享受永生。”[2] **诺斯替主义是这样一种精神，它企图在各种宗教与哲学中找出关于拯救的共同性的、本质性的东西，从而回答宗教神秘主义和哲理性宗教中所提出的一切重大问题**，如：世界和物质的起源、人的来历和命

[1] 文德尔班著，罗达仁译，《哲学史教程》上卷，商务印书馆，1987，页281。
[2] Clement of Alexandria, *The Stromata*, IV.6.27.

运（作为个体和作为宇宙秩序的成员）、恶的起源和消灭的问题、灵魂的上升和下降、人从命运和有限中解脱出来、获得永生的方法等等。这决不是为了思辨而进行思辨，为研究而研究，而是出自于对美好生活方式的热切的寻求，以及解决人类命运问题的强烈愿望。为了回答这些重大问题，表述对这些问题的答案，诺斯替主义者建立了形而上学的体系。我们可以说，苏格拉底身上所体现出来的两个因素——辩证法和神秘主义——在他们身上得到了重新统一。尽管他们不轻视理智，并鼓励思辨，但是他们通往诺斯的道路却是爱、想像、由衷的虔诚和禁欲的道德修为，所以诺斯替主义是修行的宗教。

只要从诺斯替主义者的宗教愿望出发，我们就不难理解它的混合主义的外在特征了，它可以吸收各种宗教，但并非就是这些宗教；它可以在某一教派之中，但不属于这一教派。安古斯对诺斯替主义的高度评价是恰如其分的：

> 诺斯替主义是有史以来满足宗教需要的最大努力之一，它力图寻找一种最大限度保存以往宗教，同时又适应当前世界观的宗教。它是混合主义时代中，宗教对当时的理性的力量的一种回应。它是意在调和宗教与文化，使宗教同时保持理性化、高境界和热情的不懈努力。它是希腊戒命的自然发展，“认识你自己”，然后“你就会认识神和宇宙”，从而获得拯救。[1]

了解了这一点，那么学者们在研究诺斯替主义的起源问题时的众说纷纭都有了答案：要从时代背景与时代精神的角

〔1〕 Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, p.379.

度来探讨诺斯替主义的起源。海吉西普（Hegesippus）认为是犹太教产生了诺斯替主义；德尔图良认为哲学是一切异端之母；有人认为它来源于远古的巴比伦思想，有人认为它来自于东方的神秘主义，还有人认为它来自于奥菲斯教（Orphism）[1]，这些观点把如此富有影响力的一个运动的起源归结于某一种文化、某一个地方或某一个种族，这是狭隘的专家式的学问。在事实上，诺斯替主义者从不拒绝任何传统，我们很容易在诺斯替主义的体系中发现巴比伦的神话、波斯的二元论、埃及的神秘主义和神秘教、奥菲斯教的灵魂轮回说、希腊哲学尤其是柏拉图主义和毕达哥拉斯主义、犹太神学、占星术等因素。在宗教传统方面，诺斯替主义者要比正统派基督徒更具普世精神，更善于通融调和，他们能把塞特等同于耶稣，也可以为赫耳墨斯与唆斯特利阿努（Zostrianos）作出基督化的解释。[2]

这样看来，诺斯替主义的核心似乎不只是基督教的另一种形式。它是一股激进的潮流，追求从恶者权下得解脱与内心超越，它影响了整个古代晚期，在基督教、犹太教、新柏拉图主义、赫耳墨斯教等宗教与哲学中都出现过，成为当时所有这些宗教哲学派别所共有的一个根本性层面。但是诺斯替主义也可以脱离既存的宗教、哲学派别，形成新的混合主义宗教，经典的诺斯替派就是从现存宗教哲学派别中分化出来的形态，是一种综合性混合主义的新宗教，多种不同宗教的传统都成为它的

〔1〕 参见 Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, pp.379—381; Schaff, P. *History of the Christian Church, Volume 1*, Hendrickson Publishers, 1996, 页 446—448。

〔2〕 杨克勤译，《灵知派经书》卷上 · 导论，页 10—11。

基础。[1]

二　寓意解经法

诺斯替主义者在各种传统宗教与哲学中找出关于拯救的共同性的、本质性的东西，并以传统的材料来表达自己的观念，他们所依赖的方法是寓意解经法（Allegory）。

寓意解经法是把哲学运用于神话，在粗糙的神话中寻找隐藏的精神意义的方法，它使作者们能够把当下与过去联系起来，把仪式或剧本与当前的伦理一致起来。它极端地忽视神话与仪式的本来意图与显意，而代之以读者自己的解释。这种使得神话中的故事及人物与所阐明的思想相一致的方法，通过把

[1] 杨克勤译，《灵知派经书》卷上 · 导论，页11。学术界探索诺斯替主义来源时，有一种学说认为诺斯替主义不仅是两希文化交融的产物而且是两希文化与印度文化交融的产物，其根据在于两个方面。第一个方面，亚历山大的东征导致了与印度的密切交往，佛教僧人可能在基督教时代以前就已经到过埃及，印度的宗教哲学在早期的几个世纪里广为传播，这一点我们可以从德尔图良《护教篇》（*Apology* 42）、亚历山大的克来门（*The Stromata*，6：4）和奥利金（*Against Celsus* 1：24）的评论中看出来。第二个方面，诺斯替主义关于灵性火花的理论与佛教的灵性觉悟理论极其相似，人神同一、关注无明和觉悟、奠基者不是主而是灵性导师等也像极印度文化的传统，假如名字换一下，用“永生的佛”替换《多马福音》中的永活的耶稣，似乎也无不可。英国的佛教学者爱德华 · 康兹（Edward Conze）持这种见解（*Buddhism and Gnosis*），他指出，在诺斯替主义盛行的年代（80—200年），希腊罗马世界与远东之间的贸易路线已经开通，已经有好几代佛教僧人在亚历山大利亚传播佛教。希波利特，这位罗马的说希腊语的基督徒（225年）知道印度的婆罗门（Brahmins），并把婆罗门归为异端的来源之一。传说使徒多马曾到过印度，《多马福音》以多马的名字为题，也许暗示了印度传统的影响。所有这些迹象都表明了诺斯替主义受印度文化影响的可能性，尽管这些证据不足以得出完全肯定的结论，但如果考虑到诺斯替主义本身的混合主义态度，这种可能性就更大了。本人基于上述考虑倾向于坚持这一学术假设，但充分的论证有待于那些能进行各种传统之间比较研究的学者最终发现诺斯替主义到底能否追溯到印度传统。关于诺斯替主义的印度来源，参 Elaine Pagels，*The Gnostic Gospel*，Henry C.Sheldon，*History of the Christian Church*，Hendrickson Publishers，1988。

古典神话中的具体故事与插曲看做是抽象观念的象征性表述，可以把传统与民间信仰中的久享盛誉的因素概念化，以至于一种更普遍的对于真理的共识似乎把最新的理智洞见与古老的智慧联合起来了。宙斯（Zeus）正是这样变成了与斯多亚学派中的宇宙“理性”相等同，其他的奥林匹克诸神则与宇宙能量的具体表现相等同。这种方法是如此专断，它可以宣称提炼出了古代神话的真正含义，并且脱去象征的外衣以概念化的翻译加以表达。与此同时，它也赋予当代的观念以神圣古老的色彩。一般来说，寓意解经法把大胆的解释寓于个体神话的保守之中，在本质上是敬重传统的：一个同质的关于最高级事物的知识遗产被看做是统括了最古老的知识与最新的知识，在不同的形式之下教导着相同的道理。结果，神话尽管受到了自由的运用，但永远不会与自己的原意相矛盾，它自己的价值取向也不会被扭曲。[1]

诺斯替主义的寓意解经法通常也属于这种传统的类型，但是它最少受到传统力量的束缚，它反过来以极不虔敬的态度随意地运用传统：这种不虔敬奇怪地与它对古代传统的热衷混合起来，这是诺斯替主义寓意解经法的特征之一。正因为如此，伊里奈乌严厉地指责瓦仑廷派误用《圣经》：

> 这就是他们的体系，既不是先知所宣布的，也不是主教导的，更不是使徒所说的，但他们宣称自己拥有完善的知识，超越于众人之上。他们把主的寓言、先知的话、使徒的话等等都凑合起来支持他们自己的见解。他们使用《圣经》中的话，但不重视《圣经》的秩序，把它们加以

〔1〕在1世纪，也就是诺斯替运动正在积聚力量的时期，亚历山大利亚的斐洛（Philo of Alexandria）为了努力确立他的犹太信经与他的柏拉图主义哲学之间的一致性，把寓意解经法用于为宗教自身服务，而在此之前寓意解经法主要是使神话适应于哲学的一种工具。

重新组合。这就像是把一个帝王的塑像拆散，加以重新组合，成为一个狐狸或狗的塑像，然后指着狗像上的珍珠说，这是帝王的珍珠，因此它是帝王的像。他们以此成功地欺骗了许多无知的人。[1]

由于诺斯替主义者强调字面意义与内在精神之间的张力，认为字面意义把我们捆绑在这个世界及其能量之中，而内在精神则是超验之神的拯救能量的中介，因此他们把表达内在精神的形式看成是一种束缚，寓意解经法的任务就是要不断地去除外在化、形式化的束缚，把内在精神解放出来。这就是诺斯替主义寓意解经法之中的反叛性格调，它有时候并不采纳传统神话中的价值体系，而是通过颠倒使用原文中的善与恶、崇高与卑下、蒙福与受诅咒，以证明更深的“知识”。它并不旨在表明与原意的一致性，反而公然地推翻最根深蒂固的意义以及传统中最受敬重的因素，力图惊世骇俗，那些有意识地脱离既存宗教传统的诺斯替派尤其如此。由于字面意义与内在体验、内容与形式之间的这种张力，诺斯替主义者要在不断抛弃的意象中来表达自己的“诺斯”，这些意象的作用只是在于它们的新颖性，在于它们能够受我们不执着于那些熟悉的形式，在不断地剔除载体的过程中表达自己的体验。因此，甚至于诺斯替主义者自己发明的神话也要加以寓意化的解释，也要不断地更新。

反叛性寓意解释的最突出的例子就是把《旧约》神贬低为次一级的、愚钝的、令人厌恶的德穆革，或者把他的各个名字分配给七个更低级的阿其翁——这是宗教历史上真正独一无二的贬低，并且是以相当的恶意与明显的兴趣来这样做的。与这

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.8.1.

种贬低相配合的是对《圣经》故事中本来低微者的提升，其中最值得注意的是蛇，它成了违抗创造主的“知识”的第一位传递者，从引诱者变成了反宇宙的可敬的象征，成了唤醒囚禁在这个世界中的人们的灵性能量。由此开始的启示路线可以包括该隐（Cain）、以扫（Esau）等，他们是灵性遗产的继承者，在诸时代里形成了一个诺斯的秘传世系，并因此受到世界神的迫害；而世界神所爱的人，亚伯（Abel）、雅各（Jacob）等则代表了没有开悟的多数人。这同一种价值逆转也用于律法、先知、选民的地位，都是沿着这条路线的，只有很少数的例外，如朦胧不清的人物塞特（Seth）。在此没有宽容的折中主义。《伟大的塞特第二篇》（*The Second Treatise of the Great Seth*）把亚当、亚伯拉罕、以撒、雅各、大卫、所罗门、十二先知都称为是出于无知而自高自大的人：

> 亚当乃是一个笑柄，他是赫伯多马（Hebdomad）[1]造出来的虚伪的人，好像他已经变得强过我和我的兄弟似的。相对于他，我们乃是清白的，因为我们没有犯罪。亚伯拉罕、以撒和雅各也是笑柄，因为他们作为假冒的先祖，是赫伯多马给了他们名号，好像已经变得强过我和我的众兄弟似的。相对于他，我们乃是清白的，因为我们未曾犯罪。大卫也是一个笑柄，因为他的儿子被命名为人子，这是由于受了赫伯多马的影响，好像他已经变得比我和我的同族肢体更刚强似的。相对于他，我们乃是清白的，因为我们未曾犯罪。所罗门也是一个笑柄，因为他以为自己是基督，因着赫伯多马已经变得虚荣，好像他已经变得强过我和我的众弟兄似的。相对于他，我们乃是清白

〔1〕赫伯多马（Hebdomad），可以意译为“七”，就是第七层天的主宰，相当于德穆革，在他之上的是“七”所不认识的那个“八”。

的，我们没有犯罪。十二先知也是笑柄，因为他们假冒真先知。他们乃是赝品，是通过赫伯多马而存在的，好像他们已经变得比我和我的兄弟们更强似的。相对于他，我们乃是清白的，因为我们没有犯罪。那忠心的仆人摩西也是一个笑柄，他被称为"朋友"，对于这个从不曾认识我的人，他们作了歪曲的见证。无论是他，还是他之前的人，从亚当到摩西以至施洗约翰，他们当中没有人认识我，也没有人认识我的兄弟。[1]

《真理的见证》对创世纪作了如下的寓意解释：

关乎这件事，律法上有记载，当神赐命令给亚当时，他说："各样树上的果子你都可以吃，[但惟独] 乐园中间那棵树上的果子却不可吃，因为你吃的日子，必定死。"在乐园中，蛇比所有动物都聪明，他说服夏娃说："在你吃乐园中间树上果子那日子，你的眼睛就会明亮。"夏娃听从了蛇，就伸出她的手，从树上摘下果子就吃，她又给她的丈夫吃。他们就立刻知道自己是赤身裸体，便拿了一些无花果叶穿上当作裙子遮蔽身体。

但 [神] 在 [夜间] 来到，在乐园中行走。亚当看见他就躲起来。他就说："亚当，你在哪里？"他就回答说："[我] 是在无花果树下。"在那时候，神 [就知道] 他吃了那棵他吩咐他"不可吃"的树上的果子。神就对他说："是谁教你这样做的？"亚当回答说："是你所赐给我的那女人教我的。"那女人又说："是蛇教我的。"于是他就咒诅那蛇，又称他为"魔鬼"。他说："看啊，亚当

〔1〕 *The Second Treatise of the Great Seth*，62：31—64：1.

已像我们一样，能知道恶与善。”然后他又说：“让我们把他赶出乐园，因为恐怕他又摘生命树的果子吃，就永远活着。”

他究竟是怎样的一个神？首先［他］嫉妒亚当吃知识树上的果子。其次，他又说：“亚当，你在哪里？”这说明神不是能预知的，（不然的话）他不是在一开始就知道了吗？后来他又说：“让我们把他赶出乐园，因为恐怕他又摘生命树的果子吃，就永远活着。”显然，他乃是一个存心不良的嫉妒者。

他究竟是怎样的一位神？那些阅读经书的人是多么盲目啊，居然不认识他。他又说：“我是妒忌的神，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”他又说：“我要使他们的心坚硬，也要使他们的心灵瞎眼，以致他们不认识，也不明白所说的事。”而这些话是他对那些信他（和）侍奉他的人说的！[1]

约纳斯在《诺斯替宗教》中讨论了已经从既存传统中独立出来、或有意从既存传统中独立出来的诺斯替派的寓意解经法，也就是反叛性寓意解经法的三个例子[2]，其中两个是涉及《旧约》中的主题，为诺斯替的颠倒意义提供了好材料，第三个例子使用了希腊神话中的思想，这些例子具有很大的代表性，我们在此作简要介绍。

（一）天堂与蛇

《约翰密传》对创世纪故事作了全面修正，它把美丽快乐

〔1〕 *The Testimony of Truth*, 45：25—48：15.
〔2〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, pp.94—97.

的伊甸园解释为其实是痛苦、丑陋的地方，其中树上的果子是不可救药的毒害，所谓的“生命树”其前景其实是死亡。[1]其中关于睡眠的解释是这样的：

> 不是像摩西所说的“他让他睡觉”，而是他用幕把他的知觉蒙蔽起来，以无知觉使他沉重——正如他自己在预言（赛6：10）中所说的：“我将使他们的心灵的耳朵沉重，使他们不会领悟也不会明白。”[2]

诺斯替主义对于蛇，以及它引诱夏娃去吃生命树果子的看法也属于同一种反用的文风。《圣经》故事之所以强烈地吸引诺斯替主义者其原因不只一个，其中它提到了“知识”，这是不小的原因。由于是蛇劝亚当和夏娃去品尝知识，从而背叛创造主，因此蛇进入了许多思想体系之中，以代表“普纽玛”（灵）的能量，在彼岸对抗德穆革的设计，从而它可以成为拯救能量的象征，而《圣经》中的神则被贬低为宇宙压迫的象征。事实上有不只一个的诺斯替派别取名于对蛇的崇拜，如我们在第四章中介绍的塞特派也可以称为“鹅费特派”与“那西尼派”[3]，这两个名词都是蛇的意思。对待蛇的这种态度是建立在对《圣经》经文寓意大胆解释的基础之上。伊里奈乌对鹅费特派的总结中这样解释：超世界的母亲，所费娅·普鲁尼可，试图抵消她的儿子亚大巴多的德穆革活动，就派蛇去“引诱亚当与夏娃违反亚大巴多的命令”。这个计划成功了，两人都吃了“神［即德穆革］禁止他们吃的果。他们吃了之后就知

---

[1] *The Apocryphon of John*, 55：18—56：17.

[2] *The Apocryphon of John*, 58：16—59：5.

[3] Ophites 取自希腊文 ophis，Naassenes 取自希伯来文 nahas，都是蛇的意思。

道了彼岸的能量，并背离了他们的创造主”。[1]这是超越的能量对抗世界的能量所取得的第一次成功，世界能量极力地压制人里面的知识，这知识是光明在这个世界里面的人质：蛇的行动标志着一切地上的诺斯的开端，由于这个开端，诺斯就留下了克服宇宙及其宇宙之神的印记，并且事实上就是反叛的一种形式。

彼拉特（Peratae）甚至毫不迟疑地认为历史的耶稣是“普遍的蛇”的具体的道成肉身，即来自于天堂的蛇被理解为一个能量。瓦仑廷派尽管没有把基督卷入到天堂的事件中去，却在另一方面通过寓意解释，把他与树上的果实平行起来：通过被固定在“树上”，他“变成了父的知识的果实，然而却不会给吃它的人带来永恒的惩罚”[2]。到了摩尼的时代（3 世纪），天堂的故事以及耶稣与它的关系的诺斯替解释已经如此牢固地建立起来，以至于摩尼可以直接以耶稣取代蛇，而无需提及后者。曾经只是有意识的大胆的寓意解释，现在却自己成了一个独立的神话，对它的运用可以无需提及（也许甚至不会记起）原来的模型。这个主题的革命性起源到了这个阶段可能已经被忘记了。

（二）该隐与创造主

希波利特这样描述彼拉特的思想：

> 这普遍的蛇也是夏娃的智慧的道。这是伊甸园的奥秘：这是流出伊甸园的河。这还是立在该隐身上的记号，该隐的祭品并没有得到这个世界的神的接受，这个神却接受了亚伯的血腥的祭品：因为这个世界的主喜欢

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.30.7.
[2] *The Gospel of Truth*, 18: 25.

血。这蛇就是他，在后来的希律（Herod）的时代以人的形态显现……

该隐是遭抛弃者的原型，他受到神的谴责"流离飘荡"在地上，把该隐抬举为属灵的象征，把他抬高到导向基督的线索上的一个受人敬重的位置，这当然是对既定价值的故意的挑战。这种对于"另类"的一面，即传统中声名狼藉的一面的偏爱，乃是一种异端的方法，远比单单从情绪上支持败落者要严肃得多，更不只是沉湎于思辨的自由之中。寓意解经法通常是一种很受敬重的和谐化的方法，在这里却显然用于表达虚张声势的不一致。在这一类的情况之下，也许我们根本不应该说它是寓意解经法，而应该说是论战的一种形式，即，它不是对于原文的阐释，而是对它的怀有偏见的重写。确实，诺斯替主义者在这种情况下也极少宣称自己是揭示出了原文的正确意义，如果"正确意义"是指原文作者的本意的话，因为这个作者直接或间接地就是他们的大对头，黑暗的创造主。他们的言下之意不如说是：这位盲目的作者在他的版本中不明智地混入了一些真理的东西，以至于通过颠倒他的本意就可以把这真理揭示出来。

有一个诺斯替派别就是以该隐命名的[1]，但该隐这个人物只是这种方法起作用的最显著的一个例子而已。对这类反面人物的一系列构造延及到了各个时代，其中显然有一种反叛者的历史观作为整体在与正统历史观相对抗。对于该隐的这种支持一以贯之地延伸到了《圣经》中所有遭排斥的人物：接着上面所引的这个段落的就是相似的对以扫（Esau）的抬举，他"并不接受盲目的祝福，没有接受来自盲目者的任何东西，而是在外面变得富有"[2]；马克安对《旧约》创造主神的憎恨使

---

〔1〕 该隐派 Cainites，见 Irenaeus，*Against Heresies*，I.31.2。

〔2〕 Irenaeus，*Against Heresies*，I.31.9.

得他在所有的方面都下了激烈的论断，认为基督降临地狱只是为了拯救该隐与可拉（Korah）、大坍（Dathan）与亚比兰（Abiram）、以扫（Esau）、以及所有不承认犹太神的民族，而亚伯（Abel）、以诺（Enoch）、挪亚（Noah）、亚伯拉罕（Abraham）等人则由于伺奉造物主和他的律法而忽略了真神，因而将留在下界。

（三）普罗米修斯与宙斯

这个例子是为了表明，我们在这里所讨论的是诺斯替寓意解经法的普遍原则，而不只是唯独针对《旧约》的一种具体态度。确实，要把以往宗教中的最高主宰亵渎性地贬抑为邪灵的能量，并相应地修正他的朋友与仇敌的地位，这在犹太传统中可以找到最合适的素材：只有在犹太传统中才有神圣起源的声誉，它的宣称的份量、信众的虔诚，都给予诺斯替主义者的颠覆以挑衅与丑闻的风格，而这正是新奇消息有意追求的效应。对于奥林匹斯的文学幻想，则可以更加随意地玩弄而不会触犯虔诚的情感，甚至于它们的信众对待它们也不太严肃，因此从总体上来说，诺斯替主义者是忽视它们的：但是由于宙斯在万神殿中的位置最高，所受到的尊敬足以使对他的贬损成为一件给人以深刻印象的事，因此他也偶尔会遭受如我们看到的《旧约》的造物主所遭受的同样的对待。炼金士宙思摩斯（Zosimos）在他的《噢米高》（*Omega*）一文中把人类分成黑玛门尼之上者与之下者，并把前者称为“哲学家的族类”[1]：他说，那些“在黑玛门尼之上者既不为因为它的快乐而得意，因为他

〔1〕“哲学家”在这里所指的是诺斯替术语中更为常用的“属灵者”（pneumatic），通过这个用法它就成了真正的炼金士的术语，炼金士有神秘力量可以把低级物质转变成高贵的物质，因此有“哲学家的石头”（the philosophers' stone）之说。哲学家的石头相当于中国道士炼的“丹”。

们能掌握他们的快乐，也不会因为它的不幸而失意……甚至于也不会接受它所提供的漂亮礼物”。而另一些人，他说“他们跟随黑玛门尼的行列”并“在每个方面都是它的侍从”。接着他进行了寓意解释：正是因为这个原因《赫西尔德》（*Hesiod*）里面的普罗米修斯（Prometheus）建议爱庇米修斯（Epimetheus）：“‘永远不要接受奥林匹亚的宙斯的礼物，把它们送回去’：他就这样利用哲学教导他的兄弟拒绝来自宙斯，即黑玛门尼的礼物。”正是由于把宙斯与黑玛门尼等同起来，才使得《赫西尔德》中的这段引文成为一个诺斯替的寓意解释。这一等同也隐含了另外一个与此相平行的等同，即他的挑战者与牺牲者普罗米修斯与“灵性”类型的人之间的等同，他所效忠的不是这个世界的神，而是彼岸的超越的神。由此，以一种悖论的方式，宙斯作为宇宙最高能量的地位从传统中继承下来了，但却有了相反的价值：因为这位宇宙的主宰是普罗米修斯的对手，而解释者是站在反叛者这一边的，并且后者被认为是高于整个宇宙的一种能量的体现。古老神话中的牺牲者成了新神话中的福音的承载者。在这里，寓意解经法再一次有意地震动了一整个宗教文化的虔诚，这个宗教文化在希腊的环境中本已经受到了有力的破坏。

三 个人主义、普世主义、精英主义

诺斯替主义的寓意解经法是与诺斯替主义者克服一切外在束缚获得拯救解脱的宗旨相一致的，它本身就是他们所达到的精神自由的极大明证。他们的这种精神自由同样也表现在组织态度的个人主义与普世主义上。由于诺斯替主义者的目标在于个人拯救，他们不想在此世受任何组织的束缚，即便建立了特定的组织，其目的也是旨在促进个人在精神修炼上的进步。因

此，诺斯替主义者从总体上来说不是严密的组织者和有力量的宣教者，甚至门徒与老师之间的关系也不甚紧密，所以他分成许多互不相属的学派。德尔图良是这样描写的："所有的异端仔细看来相互之间都有不同的看法，在很多具体的方面甚至与奠基者的观点都不同。他们的大部分人都没有教会，没有房子，没有信经，到处被抛弃，到处游荡。"[1]只要他们所寓的传统宗教组织容忍他们，大部分诺斯替主义者宁愿呆在既存的传统教派组织之中，构成一个特殊的灵性的贵族阶层。[2]

诺斯替派的个人主义组织态度是与希腊化晚期的个人主义的社会背景联系在一起的。古代史这个阶段的每一个方面都是由个人主义主导的，由个人对于共同体的反叛所主导的。个人主义产生于民族主义的废墟。个人从历史灾难中幸存下来，按照他自己的口味寻找新的或强或弱的社会联系。古代社会生活的普遍理论是，一个人是一个特定城邦的成员，是一个特定部落的成员或财产，而不是普遍的人类中的一员。他的首要的甚至全部的责任在于寻求他的部族、民族或城邦的福利，个人利益服从于集体利益。基本单位是集体而不是个人。在部族、国家或城邦保持平衡的时候，这种理论是很有效的，可以使人认识到他们是集体的成员，离开了集体个人就无法达到完美。但是这种古代的集体主义是人类历史上的一个阶段，是必须超越或至少加以改造的。个人与城邦之间的冲突一直延续到了城邦的解体，在此基础上形成了宇宙城邦主义。人们离开母邦四处迁徙，以图改变自己的命运，哪里能够实现自己的理想，他们就哪里安家，个人成了一个基本单位。在这个时期，个人主义

〔1〕 Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 13.

〔2〕 Henry C.Sheldon, *History of the Christian Church*, volume 1, pp.207—208. 鲁道夫甚至把诺斯替主义者比喻成"寄生者"，认为他们总是与某些既存的古老宗教形式或传统联合在一起的。(Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, pp.54—55)

体现在社会生活的各方面，包括艺术、文学、政治、道德与宗教。这个时期的宗教是个人宗教，它向所有人开放，其成员身份不是依据人们的出身，而是依据人们的宗教上的重生。从亚历山大大帝之后，希腊罗马民族宗教中的教徒身份世袭原则被个人性选择的原则所取代。宗教主要是个人的事，这种观点对于现代人来说是很平常的，然而它对于罗马帝国的大多数人来说却是一个划时代的发现。犹太人的民族意识很强烈，他们相信神与他们的交往是通过契约来进行的。个人主义在他们的宗教体验中只是转瞬即逝的阶段。希腊罗马宗教是一种合作团体，是他们的社会政治体系的宗教体验。人们的敬拜是为集体的好处而不是为了个体灵魂自身的好处。这种宗教和所有其他与世间权力结合的宗教一起随着国家的解体而崩溃。"宗教不再与国家捆绑在一起，而是变得具有普世性；它不再使个人从属于城邦，而是首先关注个人在此世以及来世的拯救。"〔1〕这个时期的宗教具有如此强烈的影响力，原因之一在于他们不太关注公共生活，而是把注意力集中在个人生活上。

这种个人主义在宗教上表现为反对古典宇宙论的诺斯替主义的宇宙论。〔2〕古典宇宙论认为一切宇宙存在普遍同质，这一前提允许以统一的评价标准在所有部分之间作比较，这一标准是"宇宙"（cosmos）的标准，即秩序本身，按照这一标准，人的确必须远远地排列在星宿之下，人尽最大努力才能暂时地、小规模地实现有秩序的活动，众星宿却能够始终如一地完全地达到。古典立场坚持宇宙中万物的统一，人类与非人类王国之间没有本质上的分裂。人在本质上是与整个宇宙同类的，甚至于与宇宙的宏观实体也是同类的，这些实体像他自己那样也是

---

〔1〕 Cumont, F., *Religions oriental dans le paganisme romain*, 2nd ed. Paris, 1909, English translation by T.J.McCormack, 2nd ed. Chicago, 1911, p.68—69.

〔2〕 Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p.262—265.

有灵魂的，只是它们比人更好，人无法与之相比，在力量上、在理智的纯净上都比人优越，理智在人身上也算是最好的东西，但宇宙宏观实体的理智是人所不能企及的。人作为宇宙的一个部分，要在自己的存在中再现整体的本质，即通过人类理性达到宇宙理性，通过认识部分与整体的关系，人类理性融入到宇宙理性之中，从而超越仅作为一个部分的地位。人越好，则他越实现与宇宙能量的亲近关系，也就是越增进他的存在与宇宙总体之存在之间的本来就有的契合。

诺斯替主义的宇宙论则相反，由于人在本质上属于另外一个王国，因此人与世界没有任何亲缘关系，这个世界现在没有别的意义，只是一个单纯的“世界”，人作为绝对不同的事物与世界的总体相对。除了附属于他的外层是由这个世界提供的而外，人从内在本性来说是非宇宙的；对于这样一个人来说，整个世界是冷漠而疏远的。由于有着完全不同的起源，人与宇宙的整体乃至其中的任何一个部分都没有亲缘关系。自我只是亲近于生活在这个世界上的其他人的自我——以及超世界的神，即不属于这个世界的灵魂可以与之交流的那一位神。这个神一定是非宇宙的，因为宇宙已经成了与自我相疏远的那些事物的王国。

诺斯替主义者发现，自我乃是宇宙中万物所无法比拟的。这个发现一开始就使得自我呈现出他的极度孤独：自我是通过与这个世界的分裂而被发现的。同时，从这种宇宙的疏远感出发就导致了新的对于人的伙伴关系的强调，这是所剩下的亲缘关系的唯一领域，人的伙伴关系的结合不仅是因为有着共同的起源，而且也是因为他们流落在这个世界中的共同处境。但是这种伙伴关系与人的自然的以及社会的关怀无关，即与人的世俗存在无关，而只与反宇宙的内在自我以及对内在自我之拯救的关怀有关。这种新的伙伴关系正是这样在蒙拣选者、或信者、或知道者之间建立起来的，甚至于那些从世俗的道德标准看来“至为卑贱”的人，只要他拥有普纽玛（灵），就可以属

于这个群体。这些"至为卑贱者"比太阳与所有星宿都要优越，按照自我与自然的新评价，这一点是自明的。同样明显的是，末世论的兄弟关系中的相互关怀，从情感而言，不是为了进一步地融入到宇宙整体之中，从行为的角度而言，不是要让他"做自己的本分"。他不再是这个整体的一部分，整体只是对他的真正本质的妨碍。由共同的宇宙孤独感而结成的伙伴之间的关怀，是为了加深这种流落异乡的感觉，促成他人的拯救，而他人的拯救是每个自我得到解放的途径。由此而形成的伙伴关系是不同于世俗利益群体的新型的伙伴关系，类似于道家理想中的"相与交食于地，而交乐于天，不以人物利害相撄，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事"[1]：

> 我也在那些永远联合在友情里的众人中间，这些众人全然不知道敌意，也不晓得罪恶，他们凭借我的知识在话语和平安中联合，那话语和平安是完全的，与他们每一个人同在，也存在于他们所有人中间。[2]
>
> 那些完全者乃是值得以这种方式得着建立并与我联合的，好使他们免于任何敌意，而享有善意的友情。我透过那善者成就所有的事，因为这乃是真理的联合，为使他们没有敌人。凡是带来分裂的人都是与他们全体为敌的——他们不会学习任何智慧，因为他们带来分裂，不是朋友。然而那生活在兄弟之爱的和谐与友谊之中的人，如果是出于自然，而不是出于做作，是完全的而不是部分的，那么，这样的人乃是真正为天父所喜悦的。他乃是普世者和完美的爱。[3]

---

〔1〕《庄子·庚桑楚》。
〔2〕 *The Second Treaties of the Great Seth*, 67：34—68：5.
〔3〕 *The Second Treaties of the Great Seth*, 62：6—25.

古典立场与诺斯替主义这两个阵营在这里得到了无比清晰的对照。在诺斯替派与古典的宇宙律法观念的比较中（宇宙律法观念与星宿的地位特别相关），我们不难领会到普洛提诺的愤慨之情：

> 他们［诺斯替派］认为，甚至于最卑贱的人也值得称之为兄弟，而同时他们的疯狂的嘴巴却宣称太阳、天上的众星宿，甚至于世界的灵魂都不值得被他们称为兄弟。那些卑贱的人其实没有权利获得这种兄弟关系，只有那些变好的人［才拥有这种权利］。[1]

最卑贱的人被认作兄弟，而宇宙中最高级的元素（甚至于“我们的姐妹世界灵魂”）却不能享此殊荣——这正是对一种全新态度的精确表述，我们今天还是这种新态度的遥远的传人。诺斯替的态度在这里呈现出一种绝对不同的存在，而不仅仅是一种不同的价值，它给我们的印象似乎比普洛提诺所采取的希腊立场更“现代化”，在这个包容一切的客观世界的等级中，希腊立场认为人自身的存在在其中有更好的处境，并且承认智慧者与有德行的人与这个客观世界有亲缘关系，这种亲缘关系比他与不完美的同类之间的关系还要紧密。这是与希腊立场相对立的立场，而与基督教的立场相同，诺斯替主义在这种立场中显出了自己的真实面目：它是集体精神之历史转折中的一个要素，这个转折常常被否定性地描述为古代的衰落，但同时也是一种新形式的人的兴起。普洛提诺在他所批判的东西之中向我们显示了现代世界的根源之一。

诺斯替主义者的神秘主义修行更增加了人相对于既存宗教

〔1〕 *Ennead*, 2.9.18.

组织的独立性。诺斯替主义者可以寓于新柏拉图主义、斐洛主义、犹太教等各种宗教与哲学派别之中，不构成对所寓之宗教与派别的威胁，也可以独立出来与现存宗教相对立；它们通过对原宗教教义与历史的寓意解释从现存宗教中分离出来，建立自己的理论以取代现存宗教及其教义，他们意识到诺斯替主义乃是一种独立的宗教原则，是所有宗教的真正的核心和灵魂，各种宗教形式只是它的外衣。他们把诺斯替主义修行看做是与神直接交融的手段，感到自己独立于所有宗教组织，拥有完整的内在确定性，以至于可以不在乎任何宗教身份。这是他们的根本态度，无论其成员外在地属不属于宗教团体都不会变的。从此以后，与神交融、成圣、忘我成了他们的真正的和唯一的主题。

宗教有两种形式，一是社会伦理的或政治的宗教，二是个人神秘宗教。诺斯替主义就属于极端的个人神秘主义宗教，强调修行体验与亲证，不想为社会提供制度性框架，给予大多数民众的日常生活以宗教意义和伦理指导，因此必然会表现出精英主义与秘传性。《腓力福音》中的一个段落清楚地说明了精英主义与秘传的原因：

> 有一个家主拥有人所能想到的一切事物，如儿子、奴隶、牲畜、狗、猪、玉米、大麦、糖、草、[……] 肉，以及橡子。他是一个聪明人，他知道他们各自所当用的食物。他给孩子们饼 [……] 。他给奴隶 [……和] 饮食。[他拿大麦] 、糖和草来喂牲口，拿骨头给狗吃，用酒糟和橡子喂猪。让我们拿上帝的门徒来作个比较：他若是一个聪明人，他就知道作门徒意味着什么。肉身的形式迷惑不了他，他会凭着各人灵魂的境况与他们说话。这世上有许多披着人形的动物，当他把他们辨认出来的时候，就把橡子扔给猪，把大麦、糖和草扔给牲口，拿骨头给狗。他

只把基本的教训给奴隶，却给儿子完全的教育。[1]

为什么要这样因材施教，对不同的人说不同的话呢？

而那完全荣耀的尤奥尔（Youel）再次膏抹我，她又将能量赐给我。她说："因为你的指示已经完全，你已知道那在你里面的美善，听得到那些关乎那三重能量者的事，对于这些事，你要沉默地守着，又要以它为奥秘，因为只有那些配得的，那些能听的，你才可告诉他们；**对一个未经教导的世代，谈论那高于完美的普遍的一乃是不合宜的。**"[2]

我已经告诉过你，这些人是又聋又盲。因此你要秘密地听我告诉你的这些事，并小心谨守。

不要把它们告诉给这个时代的子孙们。因为他们将会亵渎你，因为在这个时代他们并不认识你，但是一旦他们有了觉悟就会赞美你。[3]

修行宗教中的精英主义其实是一种平等主义，是个人主义同时也是普世主义。《真理的见证》中这样描写修行有成者的待人态度：

人求你［这些事］，［你］就立即给他，但［不要心里说］这些事比那接受者更珍贵。[4]

并且他耐心对待每一个人；他甘愿与人人平等，同时

［1］ *The Gospel of Philip*, 80：20—81：14.
［2］ *Allogenes*, 52：15—30.
［3］ *Apocalypse of Peter*, 73：10—20.
［4］ *The Sentences of Sextus*（329）.

也将自己从他们中间分别出来。别人有［需要的，他就给］他，［为要］使他能成为完全［（和）圣洁］。[1]

精英主义与秘传性是修行性宗教的必然表现。然而许多学者基于这种类型的表述认为诺斯替主义持预定论的观点，即人与人之间是以固定不变的本性相互区别的，有天生"属灵之人"、"属魂之人"、"属肉体之人"之间的分别，从出生就注定了他们以后受拯救的状况[2]。这种流行看法的错误之处在于没有看到诺斯替主义者对人的区分是基于后天的修行状况而不是基于预定论的，从他们对于人性的基本理论来看，这种精英主义恰恰是普世的平等主义。诺斯替主义者认为成为属灵之人的潜能在出生之时普遍地存在于一切人当中。在《约翰密传》中提到了"塞特种子"，这种子是人类的普遍潜能，不过只有少数人才能在此生完全地实现出这种潜能。《约翰密传》中区分了不同类型的灵魂的最终去向，但是这种区分不是依据出生，而是依据他们对知识的接受程度；而且以这种或那种方式，或迟或早，所有的灵魂都将获得知识，区别只是在于迟与早、接受还是放弃知识：

这些事很难解释给他人听，除非听的人属于那不可动摇的族类。那些身上有生命之灵和那些有他并他的力量同

〔1〕 *The Testimony of Truth*, 44: 15.

〔2〕 伊里奈乌提到人是由三种不同的元素组成的，人也有三类（*Against Heresies*, I.5.6）。学者格林据此错误地断言："按照诺斯替主义的主导性的意识形态，人有三种类型：属物质的人、属魂的人、属灵的人。属灵的人拥有灵，因而是已经得到拯救的；属魂的人拥有魂与自由意志，但不拥有灵；属物质的人是世俗的、本质上恶的……属于这三类中的哪一类是在出生的时候就注定的，每一种类型的人都表现出他所属类别的特性。" Henry A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta: Scholars Press, 1985, p.213.格林的观点代表了学术界对诺斯替主义人性观与拯救观的长期的、广泛流行的看法。

在的人乃要得救。他们要成为完全，配当伟大，同在那里得洁净，脱离一切罪恶，也不再与罪相交。除了那永生的牵挂，他们一无挂虑。他们从现在起要全心留意这生命，消除一切怒气、嫉妒、纷争、私欲和贪恋。除了自己尚在肉体中这个状况之外，别无事物能打动他们……这些人配得永生，盼受呼召的……

我对主说："主啊，那些未曾做这些工，但也受了圣灵与能力降在他们身上的灵魂，他们会被遗弃吗?"他回答我说："如果圣灵降在他们身上，他们无论如何也要得救，还要变得更好。因为能力要降在每个人身上。若无能力，没有人可以站立……"

我又问："主啊，那些从肉体出来的人，他们的灵魂要到哪里去呢?"他笑着回答我说："灵魂里面的能力强过邪灵的灵魂，而且是强壮的。他逃离罪恶，藉着永生者的干预，可以得救，并且被带到诸移涌的安息里去。"

我又问："主啊，那些不知道自己属于谁的人，他们的灵魂会在哪里呢?"他对我说："当他们偏离的时候，是那可憎的灵在他们里面掌权。他使灵魂背负重担，将它拖到罪的工作中，并且将他丢在遗忘里。当这灵魂从肉体中出来的时候，它要被交给那些借掌权者出来的诸权柄手里。他们用锁捆绑它，把它下在监里，与它相交，直到它从遗忘中释放出来，获得知识为止。如此他因此变得完全，它就得救了。[1]

总的来说，诺斯替主义所具有的神秘主义的修行宗教的特征决定了它的政治态度。诺斯替派的理想是要摒弃世俗社会的

---

[1] *The Gospel of Truth*, 25: 16—27: 30.

政治经济价值观，转而追求宗教财富：心灵安宁、热爱人类、与神同在等。他们从不提倡社会与政治的改革，不以来世的幸福去安慰穷苦人民，也不鼓励人们进行革命，不期望神圣力量帮助人们建立人依靠自己的力量所不能建立的组织，他们不关心社会问题，只关心灵魂的拯救。这种拯救是纯粹内在的、伦理的、灵性的，是一种高级神学，关乎重大的奥秘，提供更为可靠的拯救。

第 12 章

诺斯替主义与基督教的融合与斗争

如前所述，诺斯替主义产生于亚历山大大帝的时代，是一个强有力的宗教运动中的内在精神，是人类精神向往解脱，向往自由的一种表现。它是前基督教的产物，就其起源而言是东方的和异教的，但是后来在基督教中找到了长久的栖身之所，这就形成了学术界通常所指的狭义的诺斯替主义，也就是作为基督教之异端的诺斯替派。基督教在摆脱了犹太主义的束缚，传入希腊罗马世界之后，也不可避免地受到诺斯替主义精神的感染，从而成为诺斯替主义运动的场所。约纳斯甚至认为基督教是诺斯替主义的首要代表之一，他把诺斯替主义的领域分成两半，即基督教的一半与异教的一半，其中基督教的一半“也许是这个领域中最重要的一半”。[1]教会史家沙夫（Schaff）说：“诺斯替主义者的人数不可胜数。几乎在所有的古代教会都能找到他们；……他们对有教养的人最感兴趣，容易把教会的教师引入迷途。”[2]事实上，连伊里奈乌的同窗好友弗洛里

〔1〕 Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I, p.88.

〔2〕 P.Schaff, *History of the Christian Church*, volume one, Hendrickson Publishers, 1996, p.449.

纽（Florinus），在波利卡普（Polycarp）的监护下受过很好的《圣经》训练的人，也滑到瓦仑廷主义的泥潭里去了。伊里奈乌曾写信劝他归正，不知他是否回过信，但他多半是没有放弃诺斯替主义的立场。[1]诺斯替主义逐渐普遍流播于基督教的各教会之中，甚至历数世纪之久，特别是从2世纪到4世纪，使基督教有完全被其制服之势，可见诺斯替主义对教会的影响之大。

本章中我们要考察基督教与诺斯替主义之关系，比较正统基督教与诺斯替异端的基督教之间的异同，介绍它们之间的融合与斗争的历史及其后果。

一 神秘主义与历史主义

我们考察诺斯替主义对早期基督教造成重大影响的原因，发现有以下几个因素：

首先，耶稣的宗教引导人们远离物质主义，去发现人生中神秘的和宗教的意义，这与诺斯替主义在理想上有一致性；耶稣宗教"带着纯洁高尚的宗教感情的青春活力，带着勇于面对死亡的信念"[2]，对诺斯替主义有强大的吸引力。

其次，早期教会组织松散，主教制尚未形成，她主要是一个精神性的组织，而不是世俗的组织；教义松散，没有完整的系统，主要由巡回的教师和预言者自由宣讲，教师们也不从属于主教，宣教时并不宣称自己有来自使徒的承绪。在这个时期，感动和主宰的力量是圣灵的存在和作工，教会成员都真诚地坚持由圣灵引导人们进入真理，"哪里有神的灵，哪里就有

---

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, preface.

[2] 文德尔班：《哲学史教程》上卷，页284。

自由。”每一个教师都宣称圣灵是他的权威。因此早期教会的信仰与实践是多元的，权威也不断变动，异端与正统之间的界线因而很难划分。[1]基督教诺斯替主义由于在超物质主义的立场上与耶稣的一致性，确信自己是原初基督教立场的忠实继承者。其他基督徒则认为诺斯替主义背叛了原始基督教。

其三，耶路撒冷的原始基督教会没有宇宙论，只有启示论(末世论)，他们的框架是以耶稣的再次来临为界，把历史分成两段，即这个时代和那个时代。这不能适应外部世界，因为在希腊罗马世界，拯救论是按照宇宙论的图式来设计的。况且，粗糙的弥赛亚主义在面对异教文化时不得不说明弥赛亚与希腊罗马世界早已存在的智慧、逻各斯等观念的关系。而保罗在对此进行思考的时候，他的先在的基督的观念和神的观念是指向后来的诺斯替主义的。

其四，使徒与教父们有神化历史，神化基督，割断基督教与其独特的历史之间的倾向，从而有导致忽视耶稣的人性，最终导致幻影论的可能性。古代人对历史事件的处置很随意，对他们来说观念比事实更重要，事实只不过是观念的一个影子而已，所以对于早期基督徒来说，历史是真实事件与虚构事件组成的可塑性的混合物。奥利金是柏拉图的真正门徒，他也认为历史只是梯子，只有那些站在一定高度的人才能看出历史背后所隐藏的奥秘，因此认为福音有两个层面，一是历史的福音，一是更高层面的福音。所以他更关注的是先在的逻各斯，而不是历史上的加利利人耶稣。保罗虽然很清楚耶稣的生平，但他也把历史事件当做是宇宙救世计划在时间上的显现。更令人惊奇的是，在《约翰福音》中耶稣的人性极不明显，耶稣的历史被如此严重地按照逻各斯的观念重新塑造，以至于几乎陷入幻

〔1〕 *The Encyclopedia of Religion*, p.578.

影论，假如没有《对观福音》，而只有《约翰福音》保存下来，那么，我们几乎不能提耶稣的人性。在《约翰福音》中，神与世界、光明与黑暗、神的孩子和撒旦的孩子之间的二元论是很显然的。

最后，基督教的使徒和某些教父们与诺斯替主义者之间有很大的相似性。如《约翰福音》就有二元论的倾向；伊格拿修(Ignatius)在强调耶稣的人性的同时也经常采用诺斯替主义的神秘主义，如他说："逻各斯从沉默而来。"[1]基督徒"总是分有神"，[2]"被神所充满"[3]；对克莱门而言，真正的诺斯替主义者就是真正的基督徒，是"主的兄弟、朋友和儿子"。[4]诺斯替主义者"修习成为神"并"已经成为神"[5]；对奥利金而言也如此，他认为基督就是诺斯，但他是唯一的、真正的诺斯，他虽然意识到贵族宗教的危险，[6]但他还是认为只有不完美的人才需要功德，这与瓦仑廷的见解是相似的，瓦仑廷认为拯救靠的是成为完全灵性化的人，而不是靠功德。[7]保罗自己被诺斯替主义者称为他们的奠基者[8]，确实，保罗与诺斯替主义的拯救论之间存在着许多平行和相似之处。他的论堕落的学说与诺斯替主义的灵魂下降说相似。他的基于个人体验的道德二元论，如对于属血气的和属灵的划分，会导致形而上学的和宇宙论上的二元论，尤其是他的论婚姻[9]，导致了禁欲主义。保罗自由观的结果是为肉体、为恶辩护。对犹太

---

[1] Ignatius, *The Epistle of Ignatius to the Magnesians*, 8.
[2] Ignatius, *The Epistle of Ignatius to the Ephesians*, 4.
[3] Ignatius, *The Epistle of Ignatius to the Magnesians*, 14.
[4] Clement of Alexandria, *The Stromata*, III.10.
[5] Clement of Alexandria, *The Stromata*, IV.23.
[6] Origen, *Against Celsus*, 7: 60。
[7] Irenaeus, *Against Heresies*, I.6.
[8] Irenaeus, *Against Heresies*, I.
[9] 《哥林多前书》7章6—7节。

主义的轻视导致了马克安主义。在保罗思想中，耶稣与基督的关系已经成为一大问题。拯救在于十字架和复活，而不在于耶稣的道德感召力，保罗不太注重历史，而只是把历史置于宏伟、超越的救世计划中的一个片段，他不太引用耶稣的话。

由此可见，诺斯替主义与原始基督教有极大的相似性和融为一体的可能性。诺斯替主义异端与正统基督教会之争的实质乃是神秘主义与历史主义之争，他们之间的斗争焦点只是在于：诺斯替主义想尽量使基督教与它的历史基础相分离，从而使基督教灵性化，精神化；而基督教则努力保持自己的历史传统。因此这场斗争主要表现在诺斯替主义想忽视耶稣的人性，否定《旧约》中的神耶和华，其中最关键的是耶稣的人性之争。一旦否定了耶稣的人性，那么，基督教之为基督教就不存在了，她会变成一套没有历史载体的宗教哲学，变成诺斯替主义，所以这一场斗争确实是关乎基督教的生死存亡的。在这个斗争过程中，诺斯替主义强调耶稣宗教之神秘的一面，把神秘的这一面以形而上学的方式表达出来，转化成宇宙论，而忽略了耶稣宗教历史的一面，从而把基督教变成无形的、无历史基础的神秘主义的宗教哲学。教会一方则走了另一个极端，神秘主义的因素渐渐消退，而趋向于保守，趋向于历史的传统，以至于到了后来，圣灵不再向个人显现。但一开始，神秘的因素和历史的因素都是同时具备于早期基督教会的，这两者之间一直存在着张力，就耶稣本人而言也是以其神秘的一面成就了对犹太传统的革命，从而在新的一轮上开始了神秘主义与历史主义的结合与斗争。

从广义而言，神秘主义是对于直接内在的、当下的宗教体验的强调。它轻视可见的宗教生活形式，如敬拜、仪式、神话、教义，它或者是反对这些可见的宗教实践，或者是以个人性的、活生生的体验对传统敬拜方式加以补充。神秘主义认为拯救是得之于一种非常内在的方式，其目标是真正的新生和成

圣。它把古代的仪式和信仰当成是真正直接地与神相交的手段。它以忘我（出神）、狂热、异象、幻觉、内在主观的情感体验等形式表现出来。这些体验一般来说并不提供新的知识，通常只是对普通信仰的扩充和解释，通常是对具体宗教的寓言式的、灵性的解释。〔1〕

早期基督教会的宗教狂热、大量的圣灵的恩赐、用方言讲话的事迹、驱魔的能力以及所有灵性的活动都是属于这种神秘主义的。保罗也有神秘的一面，与他的教会的信念一直并存，两者之间存在着很强的张力，虽然他自己并没有意识到这两种倾向之间的冲突。保罗接受了早期基督教的具体化的敬拜、传统和组织方式，但他以深刻而热烈的神秘主义赋予这些形式以生命。正是因为这一点，他才具有了相对于原始基督教的宗教独创性；也正是因为这一点，他的反犹太的世界主义才在实践上卓有成效。由此，上帝的晚餐对他来说是神秘的、真正的与神交融，而洗礼成了真正的与基督同死与复活。对他来说，基督是真实的超感性的一个生活层面，信徒在这一个层面中生活、感受、思想，成就一个新的人格，一个“新人”。那些仪式和传统本身降级为肉体的和世俗的层面。因此，以色列的历史被寓言化和灵性化，以适应基督教的信徒，基督教的团体也成了基督的灵性的身体。出神和异象的现象并不缺少，圣灵的恩赐被高举和培养起来，并融入了新的灵性生活之中。在四福音书中，这种神秘主义就已经有所平息和得到抑制了，它开始适应宗教的历史和具体的一面。但是既使在这里，我们也能发现灵与肉、光明与黑暗、寓意与字面之间的表白。

原始基督教中包含了“教会乃是一个组织”的观念的萌

---

〔1〕 参看王晓朝：《神秘与理性的交融》导论，杭州大学出版社，1998。

芽，它是由恩典的观念、完成的救赎的观念带来的；也包含了神秘主义的萌芽，认为变化的世界只是影子，感性生活和世俗层面是有缺陷的，任何敬拜的方式只是为了真正与神交融，而信仰只是从可见世界进入不可见世界，进入上帝和基督的生命。[1]正是基于这两种萌芽的成长，展开了基督教诺斯替主义的神秘主义与基督教会的历史主义之争。这一场斗争的核心乃是拯救论之争，又由于拯救论的不同，导致了教义的不同，以及教会的社会特征和教会性质上的个人主义与教会主义之争、伦理宗教与修行宗教之争。这直接关系到后来教会的面貌，包括她的组织化、伦理化、形式化。

二　爱神还是爱人？诺斯拯救与信仰拯救

诺斯替主义的拯救论简言之是“诺斯”拯救论。何为“诺斯”？把它翻译成“知识”，则既不能充分表达其含义，也容易使人误解，以为是一种推理性的东西。《大英百科》的说法比较准确：

> 按照诺斯替主义的观点，人的无意识的自我是与神同质的，只是由于不幸的堕落而被扔进了一个与他的真实本性完全相异的世界。通过来自上方的启示，人意识到自己的来源、本质和超越的命运。诺斯替的启示与哲学的启迪不同，因为它是不可能通过理智获得的；它也与基督教的启示不同，因为它不是根植于历史的，不是通过《圣经》来传达的。它是**自我的神秘直觉**……这些观念以各种不同

〔1〕 Ernst Troeltch, Olive Wyon (tr.), *The social teaching of the Christian Churches*, Westminster/John Knox Press, 1992, pp.732—733.

的神话表达出来，这些神话虽然使用了许多传统宗教中的材料，但都旨在表达同一个全新的基本体验，即，发现人当中的**无意识的自我**，或灵，它一直睡在他里面，直到救世主把它唤醒。2世纪的诺斯替派别使用希伯来的和基督教的宗教文献，用寓意解经的方法从中挖掘出诺斯替主义的含义。[1]

所以诺斯是对神秘自我的一种直觉，是对无意识自我的发现、唤醒，是对真实的自我的一种知识。《西奥多图摘要》[2]中的一段著名的话表明了这种倾向与目的："解放不仅仅是通过洗礼实现的，而是通过对自我的知识实现的，即关于我们本来是谁、成了什么、我们本来是在什么地方、现在又落在何处、我们要去向何方、何时才能得拯救、什么是生、什么是重生等问题的知识。"这种知识是特殊的知识，并非哲学思辨，而是一种体验，它来自于上帝的启示或冥想。因此，他们有许多基督或半神人给予他们的门徒或传奇人物之间的对话与启示。

由于诺斯的密传和体验的性质，诺斯替主义关于拯救的体系也有极大的不一致性，这是很自然的。德尔图良是这样描写的："所有的异端仔细看来相互之间都有不同的看法，在很多具体的方面甚至与奠基者的观点都不同。"[3]伊里奈乌曾这样评价诺斯替主义之一派的瓦仑廷主义者："在我们来看，他们的观点是多么的不一致：当他们有两三人在一起时绝不会对同一主题有相同的说法，他们的回答必然在语言上和意义上都是相互矛盾的。"[4]"他们的传统认为救赎是不可见的和不可思

〔1〕《大英百科全书》，Gnosticism，Nature 词条。
〔2〕*Excerpta ex Theodoto*, 78.2.
〔3〕Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 13.
〔4〕Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.1.

议的，因为万物之母是不可见的和不可思议的。他们对救赎的见解也是依各自的性情各不相同的，可以说，他们有几种教义，就有几种救赎的方法。”[1]尽管如此，他们在拯救论上还是有一致性的，这表现在他们都以不同的方式赞同“神圣的火花”（divine spark）或“灵性的种子”（spiritual seed）的说法。我们根据本书第九章与第十章的论述再次总结基督教诺斯替主义的拯救论：

存在着一个普遍的宇宙过程，在这个过程中，绝对者降于有限感觉世界，但是上帝仍然是灵魂的基础，是那些因自私和罪而坚持自己的独立的生物心中的种子和火花。神圣的火花隐藏在每一个灵魂之中，被由无知所引起的罪和有限所窒息，但仍然能够由于与圣灵的接触而恢复生机。这个火花或种子就是人向往上帝的内在原因，是人心中上帝意识的源泉。由于受历史、灵性导师或神灵的启示而恢复了生机，这个种子就发展成为克服世界、回归上帝的力量，这是纯粹内在的圣灵的运动，在灵魂内部被点燃和加强。这里，所有的重点都落在了现在、当下的、内在的情感的宗教运动，它与一切外在的权威、字面上的信仰、把拯救基于历史事实以及个人对这些事实的知识和接受之上的理论相对立起来。在这里，上帝的拯救的力量与内在的宗教情感结合起来，信仰是明确的，它能通过自我反省和圣灵的培养，从人类的意见和欲望中区分出圣灵的运动。所有教会的、历史的、教义的、客观的和权威的东西都只是激起个人体验的手段，而只有这种个人体验本身才是唯一有价值的，是获得拯救的唯一的希望所在。这种精神，或者说当下的活生生的拯救意识，与历史和崇拜的事实之间就形成了一种新的关系。所有有关教会、教义和信条的东西只是宗教生活的沉淀

---

[1] Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.1.

物，只有通过圣灵的内在影响、上帝在灵魂内运动才能真正理解它们的真正意义。通过《圣经》和教会我们能发现圣灵，只是从这个意义上来说，教会和《圣经》是力量和养料的源泉，离开了这一点，《圣经》只不过是死的文字，而教会则只不过是空的仪式。

基督教诺斯替主义的拯救论的意图在于坚持真正的精神转化、自我的提升、拯救、成圣。“与神合一”和“基督存在于心中”才是真正的宗教成就。一个人一旦获得了诺斯，他就不再是一个基督徒，而是变成基督。正如《腓力福音》中所说的：

> 你看见了神，你就变成了神。你看见基督，你就变成基督。你看见了［圣父，你］将成为圣父……你看见了自己，你将变成你所看到的……[1]

这实际上是一种意识的真正转化。从这条路线出发，诺斯替主义者寻求和发现了与基督的真正的合一，在这种状态下，他们的体验成了一切宗教行为和力量的来源和出发点，同时，克服世界的实际力量被当成是否与神真正合一的试金石。与神合一的状态成为一种能够外在地、实践地表现出来的生命的力量。他们说：

> 灵性存在无论做了何种事，都永远不会受制于腐朽力量。金子虽浸没在污秽当中也不会丧失其美丽，而是始终保持它原有的品质，污秽的东西没有能力伤害金子；诺斯替主义者也一样，他们无论陷于何种物质性的行为，都不会受到任何损伤，都不会丧失他的灵性的本质。[2]

---

〔1〕 *The Gospel of Philip* 61：29—35.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.6.2.

他们说，控制欲望并没有什么了不起，只有在欲望之中而不被欲望所征服才真正的了不起。[1] 真有点“在尘出尘，在事不留事，在物不恋物”的中国道家风范。

这种内在成圣的拯救论可以在耶稣教训中找到她的根源。

耶稣最大的教训是“尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神”和“要爱人如己”，“再没有比这两条诫命更大的了”。[2] 其中“爱神”，就是要建立与神的关系，成为神的孩子，从而在神人关系中获得个人的永恒价值和高度的尊严感，这是一种激进的个人主义，它基于生命的宗教价值，超越了所有自然造成的障碍与差异，在与神的关系上，在永恒的宗教价值上，个人之间的社会地位差异与性格差异等等，都是外在的，显得微不足道，每一个人在与神的关系上都有它自身的价值；而神人关系一旦形成，人成为上帝的孩子之后，上帝在他看来已不仅仅是他的灵魂的安身之所，而是积极的意志，他必然会被这种意志所激励，去实现出上帝的爱的意志，所以对于上帝的孩子来说，无所谓外在的法律和压力，没有冲突与斗争，只有充沛的爱和以善抑恶的情怀，正如登山宝训所述。所以**爱神与爱人是统一的，个人主义和博爱的普世主义是相一致的。绝对的个人主义所基的根本的宗教观念也必然会引向人与人之间的爱的关系，这种爱乃是对于上帝之爱的意志的积极的实现，它普施于陌生人和敌人，因为只有通过彰显这种绝对的爱，才能让人理解上帝。这就是福音强调爱邻居、爱兄弟的背景和用意，它决不是出于一般的好心或和气。**

耶稣的这两条诫命实际上是基于对上帝的认识或观念的，即上帝应该是无限的爱和无限的完美。从这里开始，诺斯替主

---

〔1〕克莱门所述，转引自 P.Schaff, *History of the Christian Church*, volume2, p.457。

〔2〕《马可福音》12 章 28—31 节。

义和教会之间的分歧就出来了：诺斯替主义坚持上帝的观念来自于启示，来自于诺斯，是内心的神圣的火花成长之后所认识到的，来自于与神真正合一的体验，其重心在于爱神；而教会的上帝观念是依靠耶稣的权威来保证的，来自于历史的启示、主教的权威和《圣经》的权威，是由教会组织来加以维护的，概言之，是来自于信仰[1]，其重心在爱人。由此开出了"诺斯"拯救与"信仰"拯救这两条道路。当然，在一开始，某些使徒与教父，如保罗、约翰（John the Apostle）、亚历山大的克来门和奥利金等人，能够把灵性的体验与历史的启示结合起来，但是随着两条路线斗争的展开和教会方面的胜利，教会信仰逐渐外在化、形式化。

三　修行宗教与伦理宗教

拯救论的不同路线必然会导致教义上的不同。教会的主要教义是基督论，三位一体论，救赎论，圣事的理论，末世论和肉身复活。诺斯替主义反对教会的救赎论和圣事的理论，他们不承认通过敬拜、圣事、教会组织等外在形式会有获得拯救的可能性。特别是在关于洗礼的圣事上，教会与诺斯替主义者的见解有很大的不同，教会认为受洗是他与上帝之契约的外在象征；诺斯替主义者则认为外在的洗礼是无关紧要的，他们只关心"圣灵的洗礼"。伊里奈乌在他的《反异端》中这样描写他们关于洗礼的态度和方法：

> 他们的传统认为救赎是不可见的和不可思议的，……

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.10, II.2, 3, 4.

他们认为，那些获得了至善的知识的人必能在高于一切的力量中重生。**耶稣的洗是为了免罪，但基督救赎却是为了至善**。他们认为另有洗礼，以耶稣的话作证：我有当受的洗还没有成就，我是何等的迫切呢？（路12：50）

他们的洗礼仪式各不相同，有些人用水，有些人用水和油的混合物；咒语也各不相同，有的人使用希伯来语，尽量使受洗者**进入一种颠狂状态**，如："Basema, Chamosse, Baoenaora, Mistadia, Ruada, Kousta, Babaphor, Kalachthei."（我召唤天上的父的每一种能力，它们被称做是光明、圣灵、生命，因为你在身体里面为王）。

另外一些人则拒斥所有这些有形的洗礼方式，他们认为无可名状的力量不应该以有形的可见的、会腐朽的人来扮演，那些无法想像的、无形体的、超乎一切感官的存在，也不能当成是感官的对象和有形体的东西来对待。他们认为对于**无法言传的关于"伟大"的知识本身就是最完美的拯救**。既然缺陷和痛苦都是源于无知，那么由此形成的东西都会被知识所瓦解；因此知识就是对内在的人的拯救。这种拯救不是物质性的，也不是灵魂性的，而是灵性的，因为他们认为内在的灵性的人是通过知识而得以拯救的，由于他们已经获得了关于万物的知识，他们就不再需要任何另外的东西了。这就是真正的拯救。[1]

由此可见，他们的洗礼目的在于与神合一的状态，是一种手段，而不是一种契约。教会重视权威，如《圣经》、使徒信经、主教承绪，但诺斯替主义者认为它们只是外在的道，只有通过内在的道，即神圣的种子或神圣的火花才能理解外在的

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, 1.21.1, 2, 3, 4.

道，外在的道只能以寓义的方法加以解释。因此伊里奈乌说他们常常歪曲《圣经》以支持他们的见解：

> 这就是他们的体系，既不是先知所宣布的，也不是主教导的，也不是使徒所说的，但他们宣称自己拥有完善的知识，超越于众人之上。他们把主的寓言、先知的话、使徒的话等等都凑合起来支持他们自己的见解。他们使用《圣经》中的话，但不重视《圣经》的秩序，把它们加以重新组合。这就像是把一个帝王的塑像拆散，加以重新组合，成为一个狐狸或狗的塑像，然后指着狗像上的珍珠说，这是帝王的珍珠，因此它是帝王的像。他们以此成功地欺骗了许多无知的人。[1]

他们强调基督的榜样是持续的灵性影响力的源泉。它不知道有“肉体的基督”，因此对道成肉身的教义不感兴趣；他们在圣灵中看到基督的神性，历史的基督只是他的具体的象征而已。因此，它们或者完全把基督神圣化[2]，或者放宽基督神的因素和人的因素之间的联系[3]，这就是反异端的教父们所反对的基督的幻影说（docetism）。由此，它们时常要攻击三位一体说，近乎把基督放在新柏拉图的流溢论的体系中去。诺斯替主义者否认原始基督教的末世论，尤其是基督的再来和肉身

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.8.1.

〔2〕 参看第五章瓦仑廷派思辨体系中处于普累罗麻之中的基督。

〔3〕 参看伊里奈乌在《反异端》第一卷中对托勒密体系的描写：世界中的基督是由四个部分组成的。一是动物的身体，二是德穆革所赋予他的特殊的能力和技巧，三是救世主，四是来源于阿卡麻多的灵性的种子。受苦难的是动物的身体和德穆革所赋予的东西，救世主和其中的灵性的种子是免于一切苦难的。在基督被送到彼拉多面前时，基督的灵早已离开了动物性的身体。这个基督是阿卡麻多用以模仿普累罗麻中的基督的，世上发生的事都是与普累罗麻中发生的事件相对应的事件。（*Against Heresies*, I.10）

复活。他们把末世论灵性化了，把它用以象征灵性的种子的复苏，和进入普累罗麻之中。

总而言之，诺斯替主义不赞成教会的教条主义，而主张内在的灵性的种子的成长，由于没有外在的标准，因而与教会教义的体系化、条理化、一致性相反，形成了相互间矛盾的、缺乏内在一致性的、不断变化的众多理论体系。伊里奈乌以此作为教会优于异端的一个理由，他说："教会传自于使徒及其门徒的信仰是统一的，她宣讲同一个上帝、同一个耶稣基督、同一个圣灵。……世界各地的教会宣讲同样的教义，似乎是同一个灵魂，同一个心灵，同一个嘴巴，同一个身体，完全和谐。"[1]而瓦仑廷派内部之间的"见解是多么地不一致，他们对同一个问题都有不同的处理方法，名称、事件都相互冲突"。[2]诺斯替主义者则反过来说教会的人只是口头上的基督徒，他们没有真正认识基督，没有真正的灵性的能量，由于无知，他们借着基督的名匆促地走向此世的执政者和掌权者，乃是一批"枯干无味的庸人"：

> 这是怎样的一种信仰呢？他们并不事奉……当你们说："我们［信］基督"时，你们并未在灵性上认识基督。[3]

> 愚昧的人只会在心［里］想自己是否承认"我们是基督徒"，他们只是停留在口头上（而）没有真正的能量，他们将自己交给无知及死亡，并不知道自己走向何方，也不知道基督是谁，其实是在谬误之中，却以为自己会存

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.10.1, 2.

〔2〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.11.1.

〔3〕 *The Testimony of Truth* 50: 1。

活，这些愚昧的人只是匆促地走向执政者和掌权者。因着他们里面的无知，他们会堕入他们的掌握之中。（如果说）单单言语的见证就能带来救恩的话，那么全世界都将忍耐这件事（并且）最终得着拯救了。[但是] 他们正是这样让自己 [陷入了] 谬误之中。[他们] 并不 [知道] 他们 [会毁灭] 他们自己。如果 [天父是] 想要 [人] 的祭祀的话，那他岂不就成了 [虚荣自负] 了吗？[1]

他们忠于那死者的名，相信自己会成为圣洁。但他们会被大大玷污，落入错谬的名下，并那邪恶、狡诈之人与众多的教条里。他们将为异端所辖制，因为他们当中有一些人亵慢真理、传讲罪恶的教训。他们也讲说恶事，彼此攻击——但其余的人，即那些抵挡真理，传讲错谬信息的人，将建立自己的谬误与律法来攻击我这些纯洁的思想和意念。他们从一个（角度）向外观看，认为容忍出于一（源）。他们在我的话语中行事……并且有那些不在选民之列，自称为主教与执事的人；他们似乎从上帝那里领受权柄。他们俯伏在掌权者的裁决之下。这些人是枯干无味的庸人。[2]

事实上，诺斯替主义者们的理论本身也是一种寓意式的表达，需要以寓意解经的方式去理解的。诺斯替主义与教会之间拯救论和教义的不同又自然会引起组织观念的不同。诺斯替主义是极端的个人主义的，而教会是教会集体主义的。教会以她对世俗的敌意和严格的道德把个人从世界中分离出来，组成一个相互制约的、有着严格纪律的群体，其成员有以基督为榜样

〔1〕 *The Testimony of Truth* 31：30—32—18.
〔2〕 *Apocalypse of Peter* 78：30—79—30.

和服从基督的权威的责任。正如科斯特（Koester）所说的，"检验正统的标准就在于它能否建立一个教会，而不只是一个俱乐部、学派、宗派或一些相关的宗教个人"。[1]而诺斯替主义则不同，他们从不强调个人之间的关系，只强调个体灵魂与上帝之间的关系，它把宗教中历史的、权威的、仪式的因素都只是当成促进宗教体验的一种手段，它十分强调直接体验，这在实际上会完全抹杀历史的因素，从而取消了基督教信仰赖以形成的唯一中心，因此这种宗教就成了无历史的、无形的、纯个人性的、极少一致性和统一性。谢尔顿在他的《教会史》中说，诺斯替主义从总体上来说不是紧密的组织和有力量的宣教者，甚至门徒与老师之间的关系也不甚紧密。所以他分成许多互不相属的学派。[2]德尔图良则是这样描写他们的：

> 所有的异端仔细看来相互之间都有不同的看法，在很多具体的方面甚至与奠基者的观点都不同。他们的大部分人都没有教会，没有房子，没有信经，到处被抛弃，到处游荡。[3]

他们不是以教派或团体的形式组织起来的，而更像现在的理性主义者那样建立起来的哲学学派，只有马克安派与摩尼教是例外（参见第三章，他们建立了独立的教会）。其中许多人不愿意从正统教会中分离出来，而是作为神智学家、教会中最高的灵性阶层继续留在教会中。有些人还披上了教士的外衣，这我们可以确切地从《使徒教规》（*Apostolic Canons*）51 或 50

---

〔1〕 H.Koester, "The Structure of Early Christian Beliefs", in *Trajectories Through Early Christianity*, Philadephia, 1971, p.231.

〔2〕 Sheldon, *History of the Christian Church*, volume 2, p.207.

〔3〕 Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 13.

条，针对诺斯替主义者的禁欲所说的话中推断出来：“假如一个主教、祭祀、或执事或无论哪一位牧师，不结婚、不吃肉、不喝酒，又不是出于自我弃绝，而是出于厌恶，忘记了上帝所造的一切物都是好的，造男造女也是好的，那么他就是亵渎创造物；他或者必须改正错误，或者要免除职位逐出教会。平信徒也不得例外。”[1]马克斯·韦伯曾说过大师宗教与大众宗教之间的关系：

> 对于大师宗教及其自发性的展开，“教会”——由教阶执事组成的一个恩宠授予机构的共同体——必然会本其教权制的、机关执事的权威，极力加以反击。就教会而言，作为制度恩宠的把持者，试图组织大众的宗教意识，并将其自身根据教权所独占和传递的救赎财取代宗教大师自主性的、宗教身份性的禀赋。[2]

这用于描写诺斯替主义者与教会的关系也是恰当的。

诺斯替主义者与教会在拯救论上所走的不同路线决定了他们之间宗教性质的不同。诺斯替主义者由于强调与神合一的道路，因而具备了修行宗教的特点，与神交融、成圣、忘我成了宗教的真正的和唯一的主题；而基督教由于走了“爱人”的诫命的道路，就具备了伦理宗教的特征，救赎则总是被看作是在上帝面前具有伦理上称义的特点，人与神的关系经由一种独特的方式，而成为一种法定的臣属关系，如教会的逻辑是：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回

〔1〕 Schaff, *History of the Christian Church*, volume 2, p.459.

〔2〕 郑乐平编译：《经济·社会·宗教——马克斯·韦伯文选》，上海社会科学院，1997年，页49。

祭，这就是爱了。亲爱的兄弟啊，**神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。**”[1]因此教会非常重视道德教化，而诺斯替主义者则不太谈到这个问题。《九章集》的作者说诺斯替主义者对美德“冷漠”，他说：

> 这也证明了他们对美德冷漠，证明他们从未讨论过美德，完全排除了对这类主题的研究；他们没有讲美德是哪一类事物，包括多少部分，没有讲灵魂如何被管理，如何得净化……[2]

谷勒本（Lars P.Qualben）站在教会的立场上也指出了教会与诺斯替主义者之间的这种不同的侧重点，他说：

> 基督教与异教相比，有惊人的改变人心、革新社会的能力。异教的责任并不是要使人有道德，异教的主要目的是预言将来，解释宇宙，避免灾难，并求得神的帮助。它们没有类似我们的讲道制度，或类似关于接受圣礼的道德上的准备，或类似于认罪，读经，宗教教育，祈求属灵福利的联合祷告等等道德方面的教育工具。使人有道德不是异教祭祀的职务，正如不是医生的职务一样。[3]

对于美德的不同态度是由于他们对罪的不同观念所导致的。当诺斯替派的基督徒追问恶的起源时，不像我们一样主要从道德上的恶来加以解释，而是指一切“坏的东西”，即人力图躲避的，如身体上的疼痛、疾病、痛苦、恶运等一切有害之

[1] 《约翰前书》4：10—11。
[2] Plotinus, *Ennead*, 2：9：15.
[3] 谷勒本著，李少兰译，《教会历史》，道声出版社，1990，页67。

物。当瓦仑廷的追随者们追问恶的起源时，他们主要指情感上的伤害——恐惧、忧疑、悲伤，而这一切都是由于灵通过魂受缚于外在事物的结果，也就是说，恶的本质是一种无明状态。正统基督徒远比诺斯替派更关心与他人的关系。如果说诺斯替主义者强调人类对于恶的最初体验来自于内在的情感上的痛苦，那么，正统派就会表示不同意见。在解释亚当和夏娃的故事时，他们认为人类的罪恶在于破坏了原本是“好的”自然秩序。因此，正统主要是从破坏他人的意义上来解释罪恶的，由此赋予罪恶一词以伦理的含义。他们根据耶稣的教训修订了摩西律法，摩西律法禁止对他人的有形伤害——如谋杀、偷窃和强奸，而他们则更进一步禁止精神和情感上的伤害——愤怒、贪婪与仇恨。诺斯替主义也承认伦理上的恶，但是一般把伦理上的恶归因于“无明”状态，之所以不能解决伦理上的恶，其原因在于自身的灵性状态，正如《多马福音》中所说：

> 耶稣说：“你看见弟兄眼中的刺，却看不到自己眼中的梁木。你只有去掉自己眼中的梁木，才能去掉你弟兄眼中的刺。”〔1〕

真正的修行宗教与伦理宗教必然是互相统一、不可分割的，只是在实践上各有侧重罢了，伦理必须建立在修行的基础之上，而修行的境界必然要体现在伦理实践之中。伦理宗教没有修行会陷于教条主义和伪善；而修行宗教若不爱人，则会流落到巫术和迷信的境地，两者均以“爱上帝”与“爱人”之“爱”为灵魂。修行宗教虽有通灵之能，若没有爱，也属无益；伦理宗教若没有爱，则舍身饲鹰也是枉然。正如

〔1〕 *The Gospel of Thomas*, 26.

保罗所说：

> 我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣，响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益……爱是永不止息；先知讲道之能终必归于无；说方言之能终必停止；知识也终必归于无有……如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。[1]

四　正统与异端之争

我们可以看到，在基督教形成的过程中这两派之间展开了何等激烈的斗争：一方是孜孜不倦的追问者，他们开辟了自我发现的寂静独处的道路；另一方则提供了一个制度性框架，给予大多数民众的日常生活以宗教意义和伦理指导。正统基督教按照自己的目的模仿了罗马帝国的政治和军事组织模式，并在4世纪获得了帝国的支持，由此逐步变得稳固而持久。诺斯替派的基督教显得不是正统基督教信仰的对手，无任是在对于大众的吸引力方面，还是组织的效率方面都无法与正统基督教相抗衡。诺克认为正统的吸引力在于“无意之中迎合了普通人们的需要和企盼”。[2] 双方都在一定的时期里获得了生存，但是正统的确立过程逐步地排除了其他的选择。基督教传统日益贫

[1] 《哥林多前书》13：1—13。

[2] A.D.Nock, *The Study of the History of Religion*, in *Arthur Darby Nock*, Vol.1, p.339.转引自 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel*, p.149。

乏，而为基督教正统提供了另外一种选择的诺斯替主义也被迫退出主潮流。

教会为了对付诺斯替主义异端，为自己筑了三道围墙，即：使徒承绪的主教权威[1]、使徒信经、《新约》正典。[2]教会还不惜使用了世俗的组织力量，最后一次对基督教的迫害仅仅过了八十年，教会自己就开始迫害异端，此时的教士相当于当时皇帝迫害教会所使用的武士。这当然是基督所意想不到的，因为他说他的门徒"与这个世界无关"。他们不是要用武力，而是要用信仰来征服世界。塞浦路斯主教爱庇芳纽(Cyprus Epiphanius) 描述了教会驱逐诺斯替主义者的事：

> 由于我自己曾偶然接触这个小派，所以他们喜爱我，并把这些话说给我听，这都是那些劝导人的灵知派信徒亲口说出来的。受迷惑的妇女不仅主动与我讲这些事，把这类事透露给我，她们甚至大胆地试图引诱我……但大有慈悲的上帝救我脱离了她们的恶毒，并且在读过他们的书后了解他们，知道他们的用意。我坚定地不为他们所动，最终得以脱离，不食他们的诱饵——这一系列的事之外——我急忙向当地的主教报告，发现了隐藏在教会中的那些人。于是他们被逐出城，他们的人数约有八十，从而洁净这城，不再有这些毒害与荆棘之类混在其中。[3]

当罗马皇帝康斯坦丁皈依基督教的时候，基督教就于4世

〔1〕早在2世纪早期，伊格那修，安提阿的主教，就已引入了会众管理的方法。取消了长老制，而代之以独裁的主教委任的一个牧师来管理一个会堂。一个世纪以后，加大果的主教西普里安把这种教士等级制扩张成一个七层的等级，最高一级是主教，其次是牧师，然后是执事，然后是副执事，以及其他阶层。后来西方教会发展成八个阶层，而东方教会则是五个阶层的等级。

〔2〕Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, p.400.

〔3〕杨克勤译，《灵知派经书》卷上，页5—6。

纪成了官方宗教，基督教的主教们从前是警察的猎物，现在却成了他们的上司。拥有异端书籍被定为犯罪行为，诺斯替主义者的书籍都被烧被毁。[1]

正统与异端之间的政治斗争对于基督教的发展至关重要。从诺斯替主义异端与正统的比较中可以明白，基督教也有朝着另外一个完全不同的方向发展的可能性——即我们现在所看到的基督教也可能根本不会生存到今天。假如基督教还是保持原初的多样化的形式，那么它也许早就像其他众多相互竞争的古代宗教信仰一样从历史中消失了。潘格尔（Pagels）认为，基督教传统之所以能生存到今天，部分地应该归功于教会发展出来的组织化和神学化的结构。[2]任何一个被基督教所强烈吸引的人都会认为教会的组织与神学是一个巨大的成就。信经中的神学观念（从"我信唯一的神"、"全能的神"、基督的道成肉身、受死、肉身在三天后复活，到相信"圣善、普世、使徒的教会"）是与正统教会形成过程中的社会政治事件相重合的。诺斯替派的神秘主义及其个人主义的组织态度也是它之所以无法与正统基督教抗衡的原因之一。因为新的洞见、非凡的突破和独创的风格，如果想要发挥长久的影响力的话，就必须要制度化，观念、情感和独到的见解，假如没有得到一批有组织的支持者，那么它们必然是经不起一阵风就会消逝的。尽管它们对于某些个人也许会有很大的重要性，但它们绝不会有历史影响。

基督教正统对于诺斯替主义异端的这场斗争中，教会加强了自我意识，有利于更好地传教，并且也扩大了眼界，在道德与律法之外看到了思辨和神秘的领域，也使教会能够胜任对后

---

〔1〕 但是在上埃及，有人，也许是附近的圣·帕克米乌修会（monastery of St. Pachmius）的僧侣收集了这些被禁的书籍，把它们藏在泥罐中以免被毁，一藏就是一千六百年，这就是科普特文的《那戈·玛第文集》。

〔2〕 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel*, p.149.

来入侵之蛮族的教化工作。但是它的胜利也付出了惨重的代价。从此圣灵不再对个体显现，而只通过正典和教会组织说话。在教会中引入了排外主义的原则，不再允许稗子和麦一同生长，直到收割的季节。教会组织世俗化，信徒标准降低，基督徒的生活方式不再是基督信仰所必须的了。

即便在耶稣的人性这一点上，教会也作出了连自己也没有意识到的巨大让步。他们在保证耶稣的人性的同时，把他看成是一个先在的神圣的存在，耶稣的历史被转化为形而上学的、半神话的人物，当耶稣被当作三位中的第二位的时候，诺斯替主义的目的也在事实上得到了实现。[1]在反对幻影说的时候，耶稣的人性的一面会得到重视，受难和复活的故事的真实性得到了强调。但是，教会在保证耶稣的人性的同时，从而强调历史的同时，并没有停止历史的神化。保罗思辨中对历史进行寓意式解释，或把历史化解成形而上学观念的倾向在尼西亚(Nicene）和加尔西顿（Chalcedonian）信经（451 年）中达到了登峰造极的地步。护教士们也极少关注耶稣的所作所为，而极其关注先在的基督。早期教会的两个最高问题是：基督的性质和基督与神的关系。费洛、教父、《新约》都存在对历史的神化，在这方面，诺斯替只是程度更大而已。

可以说，诺斯替主义者虽然已经从教会中被开除，但是，他们的精神仍然留在教会之中。鲁道夫说，“诺斯替主义如影子般地跟随着教会，教会永远无法克服它，它的影响实在是太深了。由于他们的共同历史，他们始终既是敌人又是姐妹”。[2]中世纪教会中的神秘主义即是诺斯替主义的后代。

作为基督教异端的诺斯替派的终结没有确切的时间，它的消失大约是在6世纪。我们认为，基督教正统的胜利最主要的

---

〔1〕 Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, p.402.

〔2〕 Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, p.368.

原因还在于它适应了环境，并把诺斯替神学的合理关怀接收到了他的日益巩固的教义体系之中，从而发展成有前瞻性的意识形态与社会结构，最终成为古代宗教的继承者。可以说，基督教在古代社会所取得的真正成就在于集中和协调了所有这些努力和愿望。它只不过是这个强有力的宗教运动的一个延续。它避免了极端化，缓和了早期基督教信息的激进性，从而成为可为世界所接受的形式。

唐宋八大家之一的韩愈在他的《读墨子》一文中说："辩生于末学。"确实如此，"一切积极的宗教必先有伟大的人格之宗教经验，其次有教训，其次有教会，其次有仪式、信条"〔1〕，而随着这些精神之载体的膨胀逐渐掩盖了宗教体验本身，末学就产生了，这是宗教异化之过程，然后又有待伟大的宗教人格的复出，以期宗教之中兴。也许诺斯替主义在基督教之中已经化身为在神学与宗教哲学领域的大胆提问、不在任何权威面前止步的中兴精神。

〔1〕 谢扶雅，《宗教哲学》，山东人民出版社，1998，页29。

第13章

诺斯替主义的现代意义

诺斯替主义是对人生缺乏方向、困顿、麻木状态的应答，因此，诺斯替类型的思辨在不同历史时期反复出现。继约纳斯将诺斯替主义从思想史论题转换为生存论论题后，沃格林把这一转换推进到具体的历史哲学论题。这种转换的意义是：诺斯替主义绝非古代一个已经过时的思想，而是人的精神的一种类型，其在现代的特征是：摆脱由虚幻的物质利益和现世福乐织成的各种圈套，追求灵命成长；对政治制度提出灵性与道德上的要求，不认同俗人伦理等。这种思想类型的基础是这样一些前题：世界在其直接的和经验的存在和流逝上是无意义的；世界由于人类的苦难和道德的恶——自私、仇恨和不公——而正在毁灭；人被赋予的使命是改造世界和拯救世界，解决现世之疾病与罪恶，期望一个革命性的全新的王国能实现在这个世界上。拯救的道路有两条：一条是“改善人民的政治和社会条件，消灭那个由于其不完善而将导致世界毁灭的社会政治制度”，其直接的代表是沃格林笔下的现代政治的诺斯替主义；另一条是改造“自己和他人的内在的灵性修养”，其重要代表就是荣格式的心理学的诺斯替主义，但第二种方式的直接目的仍然是给世界带来新的共同

秩序、人际关系和生活方式。世俗化的和非世俗化的诺斯替主义向着共同的目标并驾齐驱。

一　现代虚无主义

现代精神所面临的二元论处境与古代诺斯替主义所由产生时的处境极其相似。约纳斯早年研究诺斯替主义时发现海德格尔学派的见解、眼光帮助他看到了诺斯替思想中以前未被注意到的那些方面，并且日益地为似乎极度陌生之中的熟悉所震动，他相信正是这种朦胧的亲切感所引起的震动引诱他进入到诺斯替的迷宫中去，用存在主义这把钥匙打开了诺斯替主义之门。“就好像一个炼金术士相信自己拥有一把万能钥匙可以打开每一扇门：我来到这扇门，试了这把钥匙，奇怪！刚好合适，这扇门就洞开了。”[1]多年以后，约纳斯“随着思想的成熟，不再相信万能钥匙”之后，就开始思考何以这把钥匙如此好地适用于这把锁：是他碰巧地拿到了配这把锁的钥匙吗？如果真是这样，那么存在主义与诺斯替主义之间有何种东西，使得前者一碰后者就开呢？约纳斯最终明白了，那号称解释人类存在之根本处境的存在主义本身乃是人类生存的具体的、历史决定的处境的哲学：相似的处境（尽管在其他方面很不相同）也在过去产生了相似的回应。约纳斯说：

> 有一种场景，也是我所知道的西方人历史上的唯一一个场景，在这个场景之中——在一个未受到过任何类似现代科学思想影响的层面上——这种状态［存在主义的状

〔1〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.320.

态〕已经得到了实现，并且以轰轰烈烈事件的激情实践出来。那就是诺斯替主义运动。[1]

诺斯替主义的"存在主义"解读，其正确性得到了它的解释成就的很好的证明，这反过来要求约纳斯尝试对存在主义进行"诺斯替主义"的解读。[2]在这一节中，我们要沿着约纳斯的思路来对比诺斯替主义与存在主义的体验，把握古代诺斯替主义与现代精神在生存处境上的相似性。

（一）现代人的精神处境：宇宙虚无主义

约纳斯认为，存在主义及虚无主义是从某种二元处境中产生出来的，即源自于人与这个世界之间的疏离以及亲切的宇宙的观念的丧失。简言之，存在主义及虚无主义乃是人类学的反宇宙主义，是由现代物理学所带来的自然观的变化，即人的宇宙环境观的变化所造成的。

现代精神有一个决定性的特征，那就是人在现代宇宙论的这个物理宇宙中的孤独感。帕斯卡尔（Pascal）说，"扔入到这个无限浩瀚的空间之中，我对它无知，而它也不认识我，我被吓坏了"[3]。"它不认识我"：这不只是宇宙时空令人恐惧的无限，不只是在比例上的不相称、人在它的广袤里面的无足轻重，这是"沉默"，是宇宙对于人的渴望的漠不关心——在其中荒谬地上演着人类万事的这个宇宙对于人类事务不闻不问——这构成了人在万物总和之中的极度孤独。

作为这个总和的一部分，作为自然的一个例子，人只不过

---

〔1〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.325.
〔2〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.321.
〔3〕 Pascal, *Pensees*, fr.205.

是一根芦苇，随时随刻可能被巨大而盲目的宇宙力量所压碎，他在这宇宙之中的存在只是一个盲目的偶然，他的毁灭也是同样盲目的一个偶然。然而，作为一根思想的芦苇，他不是这个总和的一部分，他不属于这个总和，他与这个总和是极不相同、不可比较的：因为笛卡尔说，广延的存在是不思想的，而自然不是别的，正是广延的存在——身体、物质、外在的大小。如果自然压碎了这根芦苇，那它是出于无心的，而这根芦苇——人——哪怕在被压碎的时候，也会意识到自己被压碎。因此，人优越于一切自然物，他的独特性，他的思想，不再导致他的存在与总体存在之间的更高级的融合，而是相反，其独特性标志着人与其余存在之间不可逾越的鸿沟。从一个存在之整体的共同体之中疏离出来，他的意识只是使他成为这个世界的外人，并且在每一个正确的思辨行为中述说这种严酷的陌生感。

人自己的理性可以对它的内在逻各斯感到亲近的那个宇宙消逝了，人在其中占一席之地的那个整体秩序消逝了。人的地位现在看来只是一个纯粹的、无情的偶然。“我被吓坏了，”帕斯卡尔继续说，“我困惑地发现自己是在这儿而不是在那儿，因为何以我在这儿而不是在那儿，何以在此时而不在那时，并没有任何理由”。只要宇宙被视为人的天然的家乡，也就是把世界理解为“cosmos”（宇宙），那就总是会有在“这里”的理由。但是帕斯卡尔所说的是“这个自然的遥远角落”，“这个小监牢”。[1]我们在这个框架之中的存在的极端偶然性，剥夺了这个框架作为理解我们自身的一个可能参照系的一切人情味。

但是这种处境不只是无家可归、孤苦伶仃以及恐惧的心

〔1〕 Pascal, *Pensees*, fr.72.

境。自然的冷漠无情还意味着自然不指向目的。目的论从自然原因的体系中排除出去了，而自然本身是无目的的，它不再为可能的人类目的提供任何支持。一个没有存在物之内在等级体系的宇宙，正如哥白尼的宇宙那样，使得价值失去了本体论的支持，自我对于意义与价值的追求不得不完全地依靠自己。意义不再是发现的，而是被“赋予”的了。价值不再被视为客观实在，而是被设想为评价产物。作为意志的功能，目的完全是我自己的创造物。意志取代了洞察，行为的暂时性驱逐了“自在之善”的永恒性。

确实，帕斯卡尔的宇宙依然还是神创造的宇宙，孤独的人在失去了一切尘世的依靠之后，还是能够让他的心伸向超世界的神。但是这个神乃是根本未知的神，是不可能在他的创造物的迹象中被辨认出来的。这个宇宙没有通过它的秩序揭示出创造主的目的，没有通过创造物的丰盛揭示出他的善，没有通过它们的和谐揭示出他的智慧，也没有通过整体的美揭示出他的完美——而只是以其广袤、时空的浩瀚显示了他的能量。因为，广延或量，乃是留给这个世界的一个根本属性，因此，如果说这个世界对神有所讲述的话，那它也是通过这个属性来讲述的：而广袤所能讲述的是神的能量。但是一个缩减为仅仅是能量之彰显的宇宙——一旦失去了超越的指向，人被孤独地留在其中——它就只留下了与能量（即权力）的关系。人的偶然性，他的此时此地之存在的偶然性，在帕斯卡尔那里也还是一个基于神的意志的偶然性；但是那个把我们扔入到这个“自然的遥远角落”的意志，是不可思议的，“何以”我们存在，这也如最无神的存在主义所能表明的那样，是无法回答的。这个deus absconditus（隐匿的神），关于他，我们不能说什么，只能断言他是意志与能量，在他离开这个场景时，作为遗产留下了homo absconditus（隐匿的人），这个人的概念的特征只是意志与能量——为了能量的意志，导致意志的意志。对于这样

一个意志而言，甚至于冷漠的自然其存在也只是一个偶然，而不是一个真的目标。[1]

（二）诺斯替主义二元论

约纳斯认为，在诺斯替主义的诸多特征之中“首先要在此加以强调的乃是它的极端二元论的情绪，这种情绪是作为整体的诺斯替态度的根本，它把广泛不同、系统性程度不一的各种表述统一起来了”。[2]他认为，正是这种二元论或宇宙虚无主义使得诺斯替主义运动演化出了类似于存在主义的诸特征。

诺斯替主义的二元论是人与世界之间、世界与神之间的二元论，人与神虽本质相同，但被世界分开。这种系统化的二元论的基础就是人与世界之分裂的内在体验。一般的诺斯替主义体系都认为这个世界是由一些人格化的力量所创造的，只是在某些体系中似乎有一个差不多非人格的、黑暗冲动的必然性在创世中发挥了作用。但不论是谁创造了这个世界，人对他都不怀有忠诚，对他的创造物也不敬重。他的作品虽然不可思议地笼罩着人，但它并不为人提供可以确定道路的星座，它的愿望与意志也不能为人确定人生道路。既然这个令自我感到极端陌生的世界的创造主不可能是真神，那么，自然只是彰显了它的低级的德穆革：这种能量远远地低于至高的神，甚至于人也能够站在他的与神同类的灵的高度来蔑视他，这个歪曲的神只留下了行动的能量，但只是盲目的行动，没有知识也没有仁慈。

因此，这个世界是知识的反面的产物乃至于化身。它所揭示的是无明的、并因而是邪恶的力量，来源于自以为是的能量

〔1〕 K.Lowith, “Man Between Infinities”, in *Measure, A Critical Jounal* (Chicago) vol.1 (1950).

〔2〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.326.

的灵，来源于统治与压迫的意志。这个意志的无知就是这个世界的精神本质，它跟觉悟与爱毫无关系。宇宙的律法就是这种统治的律法，而不是神圣智慧的律法。能量由此成了宇宙的主要方面，它的内在本质是无知。与此相对，人的本质是知识——对于自我与神的知识：这决定了他的处境是无知之中的潜在的知，黑暗之中的光明，这种关系乃是它异在于这个世界，在这个黑暗无垠的宇宙中没有伙伴的根本原因。

这个宇宙没有任何希腊的cosmos所具有的可敬性，诺斯替主义者用一些表示轻蔑的绰号来称呼它："这些糟糕的元素"，"这个创造主的小屋"。[1]然而，它依然不失为一个cosmos，不失为是一个秩序——但这是一种敌意的秩序，是与人的渴望格格不入的。对它的认识混合着恐惧与不敬、颤栗与蔑视。自然的缺陷不在于秩序方面有何不足，而是在于秩序的过分完善。德穆革的创造物远非混沌，尽管它是无明，但它还是一个律法的体系。但是宇宙的律法，曾经被当作理性的表现而受到敬拜，以为人的理性可以通过认识的行为与之交通，现在却只是看到它的压迫性的、阻碍人的自由的一面。斯多亚派的宇宙逻各斯，曾经被等同于神意，而现在却被海玛门尼——压迫性的宇宙命运——所取代。

命运是由行星或者星宿之总体来分配的，它们是宇宙的严酷而敌意的律法的人格化代表。以往的可见世界中最神圣的部分——星体遭到了贬低，布满星星的天空对于自毕达哥拉斯以来的希腊人而言乃是理性在可感宇宙中最纯粹的体现，是它的和谐的保证；而现在，它以异己的能量与必然性的仇视的目光注视着人类。星宿不再与人同宗，但依然强大，它们成了暴君——受敬畏，但同时也受蔑视，因为它们比人低级。"他们

[1] Tertullian, *Against Marcion*, 1.14.

（普洛提诺这样愤怒地指责诺斯替派）甚至于认为最卑贱的人也配称为他们的兄弟，却疯狂地否认太阳与天上的星宿有这样的资格，也不肯这样称呼我们的姐妹世界灵魂自己！”[1]在诺斯替派看来，律法根本不是天意，对于人的自由也是有害的。在这个无情的星空下，在这个不再引起崇敬的信赖感的星空下，人逐步意识到他的极度孤苦。他被它包围并屈服于它的力量，然而由于拥有高贵的灵魂而比它优越，他知道自己不是这个封闭体系的一部分，而是被莫名其妙地置于并暴露在这个封闭的体系之中。

也像帕斯卡尔那样，他被吓坏了。他发现自己孤苦伶仃，他的孤单寂寞爆发在一阵恐惧感之中。恐惧作为灵魂对它的世间存在的回应，乃是诺斯替文献中一再出现的主题。这是自我发现了自己的处境之后的反应，实际上它本身即是这个发现的一个因素：它标志着内在自我从这个世界的麻木与沉醉中苏醒过来。因为星宿精灵或宇宙总体的能量不仅仅是外在的宇宙压迫，而且更是内在的异化或自我疏离。由于意识到了它自己，这个自我还发现，它其实并不是真的自己，而是宇宙设计的不由自主的执行者。知识，诺斯，可以把人从这种奴役状态中解放出来；但是由于宇宙是对抗生命与灵的，拯救的知识不能够致力于与宇宙整体之融合，并遵从它的律法，不是像斯多亚派的智慧那样，要在对富有意义的整体必然性的自觉遵循中寻求自由。相反，对于诺斯替派来说，人与世界之间的这种疏离需要加深并达到极点，才能解放内在自我，如此才能使内在自我获得自己。这个世界（而非这种疏离状态）是必须克服的，但是这个降级为能量体系的世界只有通过能量才能克服。这里提到的克服当然不是别的什么东西，而是技术性的制服。这个世界的能量被克服，一方面是由于从外面闯入到这个封闭体系的

[1] *Ennead*, 2.9.18.

救世主的能量，另一方面也是通过他带来的“知识”的能量，作为神秘武器击败了行星的力量，为灵魂开启了一条穿越它们的阻碍性秩序的道路。这一点不同于现代人与世界因果律的权力关系，一个本体论的相似性存在于这个形式的事实：两者都以“以能量克服能量”为人与自然整体的唯一关系。

（三）诺斯替主义与现代精神中的反律法主义

诺斯替主义的律法观念导致了伦理上的后果，那就是反律法主义（antinomianism）。在这个方面，诺斯替反宇宙的虚无主义意蕴及其与某些现代思路的相似性，变得甚至比在宇宙论方面还要明显。从一开始就要承认，诺斯替主义与存在主义在极不相同的理论层面上主张拒绝每一种客观行为准则，只是诺斯替主义与其现代对应者的精致概念与历史反省相比，显得比较粗糙而天真而已。诺斯替主义清除的是古代文明一千年的道德遗产，存在主义清除的是西方作为道德法观念之背景的二千年的基督教形而上学。[1]

尼采（Nietzsche）在“神死了”这句话中指出了虚无主义精神处境的根，这里的神主要是指基督教的神。诺斯替派，如果要他们类似地总结一下他们自己的虚无主义的形而上学基础，那他们只能说：“宇宙的神死了”——死了，就是说作为一个神已经不再神圣，从而不再为我们的人生指出方向。对尼采而言，虚无主义的意义是“最高价值失去了价值”（或“失效”），而这种价值丧失的原因是“这样一个洞见，即我们没有丝毫的理由可以假定一个彼岸，或一个万物中的‘本身’（in itself），即神圣的、人里面的道德”。[2] 这个论断与那个关

---

〔1〕 Jonas，*Gnostic Religion*，pp.331—334.

〔2〕 尼采，《权力意志》 §2， §3。

于神死了的论断联合起来考虑，就证实了海德格尔的论点，即，“神的名字与基督教的神在尼采的思想中是用于指总体上的超越的（超—感觉）世界。神是理念与理想之领域的名字”。由于价值的任何支撑都只能来源于这个领域，这个领域的消失，即“神的死亡”，不仅意味着最高价值的真正贬值，而且也意味着强制性价值之可能性的丧失。再一次引用海德格尔对尼采的解释，“‘神死了’这句话的意思是，超验世界没有影响力”。

这个论断稍加修改，也能以相当悖论的方式适用于诺斯替的立场。当然，诺斯替的极端二元论本身的确正好是与抛弃超验相对立的。超验的神是在最极端的形式中表现这一立场。在这个神里面，绝对的彼岸向封闭的宇宙之壳内部召唤。但是这个超验不同于柏拉图主义的“可理知世界”，或犹太教的世界之主，他没有处于与这个可感觉世界的任何肯定性关系之中。他不是这个世界的本质或原因，而是对它的否定与处消。诺斯替的神，不同于德穆革，是一个完全不同者、他者、未知者。正如他的内在于人的对应物，反宇宙的自我或普纽玛那样，其隐藏的本质只有在异在性、不同性与不可名状的自由等否定性体验中揭示出来，这个神的概念也更是一个虚无（nihil）而不是一个实有（ens）。一个超验撤出了与这个世界之任何正规关系，那它就等同于一个丧失了效力的超验。换言之，就人与其周遭实在之关系的任何目的而言，这个隐藏的神是一个虚无主义的概念：从他那里没有流溢出规范，也没有流溢出自然的律法以及作为自然秩序之一部分的人的行为的律法。

在这个基础上，诺斯替派的反律法主义论证与萨特（Sartre）的论证同样简单。萨特说，由于这个超验是沉默，由于“他在这个世界中没有迹象”，因此，人，“被抛弃者”与落单者，就恢复了自由，或者更确切地说是不得不承担这种自由：他“就是”那自由，人“不是别的，只是他自己的设计”，并

且“一切于他都是许可的”。[1]至于这种自由是一种绝望的自由，而且作为一个无方向的任务，它引起的是恐惧，而不是欢欣，那是另外一个问题。

在诺斯替派的思路中，反律法主义的论证有时候在传统的主观主义的伪装下出现：行为本身无所谓善恶，只是因为人的意见才有行为的善恶。但是，诺斯替派更深入地思考了人的意见的来源。认为人的意见与自然秩序一样，也是来自于德穆革，是宇宙规则的内在方面。正如物理世界与个人身体结合成一个总的体系那样，大的律法也与灵魂结合成一个总的体系。

至于自我的真正自由，应该注意到，这不是“魂”的事，因为魂是被道德法充分决定的，就像肉体完全由物理规律决定那样；自我的真正自由是“灵”的事，它是存在的无可名状的精神核心、外来的火花。魂是自然秩序的一部分，是德穆革创造出来用以包裹外来的灵的，创造主是在规范律法中合法地施行对属于他自己者的控制。属魂的人，他的自然本性是可以定义的，比如可以定义为理性动物，属魂的人还是一个自然人，而且他的这个“本性”也同样不能决定属灵的自我，正如存在主义观念中任何决定性的本质不能损害自由地自我设计的存在那样。

在此比较一下海德格尔的论证也是适切的。在他的《论人本主义的信》(*Letter on Humanism*)中，海德格尔反对古典的人是“理性动物”的定义，认为这个定义把人置于动物性之中，只是作为一个具体特性指出了落在同一个属中的种差。海德格尔的这个观点的重要之处在于，它拒斥任何可定义的人“性”，这种人性会使他的至尊存在臣服于预先决定的本质，并从而使他成为自然整体之中客观本质秩序的一个部分。这个超

〔1〕 J.P.Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp.33f.转引自 Jonas, *Gnostic Religion*, p.332.

本质的、自由地"自我设计"的存在概念类似于灵的超魂(trans-psychical)的否定性的诺斯替概念。凡没有本性者就没有规范。只有那属于自然秩序者——作为创造物或可理智形式中的一个类——才能有本性。只有在有整体的地方才会有律法。在诺斯替派的鄙视的眼光中，规范与律法适用于那归属于宇宙整体的魂。属魂的人最好是遵循一套律法，并努力做到合法，也就是恰当地"调整"到即定的秩序之中，从而在宇宙框架中做分配给自己的本份。但是，属灵的人并不属于任何客观的框架，他高于律法，超越善恶，在他的知识的能量中，他自己就是自己的律法。

（四）诺斯替主义与存在主义之核心差异

上面我们沿着约纳斯的思路比较了古代诺斯替主义与现代存在主义思想，看到了它们在宇宙论与反律法主义上的一致性。然而，诺斯替主义二元论与存在主义二元论之间的一个核心差异不容忽视：诺斯替的人是被扔入到一个敌意的、反神明的，因而是反人性的自然之中；而现代人则是被扔入到一个漠不关心的自然之中。只有后一种情况才代表了绝对的空虚、真正无底的深渊。在诺斯替的观念中，敌对者、邪灵还是人形的，即便在陌生之中也有几分熟悉，而这种对立本身也提供了生存的方向——诚然，这是一种否定性的方向，但是它的背后支持着否定性的超验，肯定的世界是这种否定性的超验的质的对立者。现代科学中的冷漠的自然甚至于连这种敌对性也没有，从这个自然中根本不能得出任何方向。[1]

这就使得现代虚无主义比起诺斯替主义对这个世界的恐

〔1〕 Jonas, *Gnostic Religion*, p.338—340.

惧、对它的律法的违抗来，还要更无限地极端、更无限地绝望。那个自然绝对地冷漠，是一个真正的深渊。只有人忧虑着，在他的有限中没有面对别的，唯有面对死亡，他孤独地忧虑着他的偶然性，忧虑着他的意义之设计的客观无意义性，这正是现代诺斯替主义所面对的、力图克服的前所未有的困境。

二 政治的诺斯替主义

政治哲学家沃格林对现代政治的诺斯替主义有大量描写。他在《新政治科学》和《科学、政治和诺斯替主义》等许多著作中“把现代性的本质定义为诺斯替主义的成长”。他把诺斯替主义理解为“对这个世界感到陌生的一种体验……对于存在的恐惧感和从中逃脱的愿望”。沃格林认为，与古代的非历史性的、来自于上方的拯救不同，现代诺斯替主义寄拯救的希望于未来，是通过历史过程实现的。沃格林描绘的政治的诺斯替主义是一种解决现世之疾病与罪恶的努力，期望一个革命性的全新的王国的到来。在沃格林看来，约阿希姆（Joachim of Fiore）、莫尔、加尔文、霍布斯、黑格尔、孔德、马克思、尼采、海德格尔和希特勒[1]都是诺斯替主义者，他呼吁“制止诺斯替主义的堕落，重新恢复文明的力量”。

沃格林企图用受惠于古典哲学与基督教哲学的新政治科学来诊断当代政治存在中的这种诺斯替主义疾病，并在理智与科学的适度的范围内提供治疗方案。沿着沃格林的批判和治疗的视野，可以很好地把握政治的诺斯替主义的主要表现及其

〔1〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Publishing, Inc., 1968, reprint 1997, p.10.

特征。

（一）古今诺斯替主义的历史延续性

现代意识形态的群众运动以及主导地位的“哲学”学派真的在某种意义上是古代各种反基督教的诺斯替教派的延续吗？沃格林认为是的，他说：“我们越是了解古代的诺斯替主义，就越确信现代的许多思想运动，诸如进步主义、实证主义、黑格尔主义、马克思主义等，乃是诺斯替主义的变种。”[1]他认为，在古代诺斯替主义运动与现代的实证主义、马克思主义、弗洛伊德主义、存在主义、进步主义、乌托邦、革命激进主义、法西斯主义、共产主义、民族社会主义等等“主义”之类的现象之间既有历史延续性又有体验上的相似性。沃格林首先通过大量的学术研究勾勒出了古代诺斯替主义与现代政治的诺斯替主义之间的历史延续性。

沃格林认为，把现代的政治思想家们和各种运动置于“诺斯替主义”的名下，这是有历史渊源的。现代欧洲尤其是德国盛行的这些思想潮流在根本上是诺斯替主义的，这个观念在今天听起来会觉得有些奇怪，但是这并非一个新发现。在一百年以前，这一点就已经广为人知了。1835年鲍尔（Ferdinand Christian Baur）发表了不朽的巨著《基督教的诺斯替主义或者其历史发展中的基督教宗教哲学》（*Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*）。在“古代诺斯替主义和现代宗教哲学”的名目下，他在著作的最后部分讨论了：（1）伯麦（Jakob Boehme）的神智学，（2）谢林（Schelling）的自然哲学，（3）施莱尔马

〔1〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.XIX.

赫（Schleiermacher）的信仰学说，（4）黑格尔（Hegel）的宗教哲学。德国唯心主义的思辨被正确地置于古代之后的诺斯替主义运动的背景之中。而且，鲍尔的著作并非一个孤立的事件：它是对一百余年来的异端历史研究的一个总结，异端史的研究乃是启蒙运动时期不无理由地发展起来的一个学术领域。当时的学术界公认，诺斯替主义通过启蒙运动和德国的唯心主义获得了巨大的社会影响。

沃格林认为，美国的詹姆斯早就已经认识到了来自于马克思和巴枯宁（Bakunin）的运动、列宁早期的活动、索列尔（Sorel）的暴力神话、新实证主义、共产主义、法西斯主义、民族社会主义革命等等运动的诺斯替主义性质，而且知道黑格尔的思辨乃是现代诺斯替主义的顶峰。不过，詹姆斯的批判性的反对几乎没有什么影响，如今，各种诺斯替类型的理智运动也同样主宰了美国的公共舞台。一个代表性的例子就是"上帝之死"运动。上帝之死乃是诺斯替主义的核心问题，古今诺斯替主义都是如此。从黑格尔到尼采，它是诺斯替思辨的大主题，而自黑格尔时代以来，新教神学也受它的困扰。在最近几年，它又被那些面对城市化和异化的迫切问题的神学家们所接受。被诺斯替主义打乱的个人与社会秩序问题都没有得到成功的解决，因为解决这些问题所需要的哲学知识本身也被这种盛行的理智风气所摧毁。与诺斯替主义的后果所作的斗争都是以诺斯替主义的语言来进行的。

（二）古今诺斯替主义在体验上的联系及现代政治的诺斯替主义的特征

沃格林提到："象征性表达的相似性确证了古今诺斯替主

义在态度与动机上的根本相同。”[1]古今诺斯替主义在体验上所共同的主要是相互联系的两种体验：异在于一个敌意的世界，反叛存在的神圣基础。

沃格林对于古代诺斯替主义的理解可以概括为如下几个要点：

（1）希腊化时期东方古代帝国的崩溃，以色列、希腊和腓尼基城邦独立地位的丧失，人口的流动，放逐和囚禁，以及各种文化之间的交融，把这些无法主宰历史进程的人们逼进一种极端孤独绝望的境地，感受到世界的动荡、思想的混乱、精神和物质的不安。由制度、文明和种族凝聚力的崩溃所导致的意义的丧失召唤人们作出各种努力，要重新理解在一个既定处境之中的人生意义。在这些洞见的深刻程度各不相同的众多努力之中，对于人类生存意义的最宏大规模的重塑属于诺斯替主义。

（2）在丰富的诺斯替体验及其象征性表达之中，其中有一特征可以作为广泛的意义重塑中的一个核心因素：把世界体验为一个人迷失在其中的异乡，人们必须找到回到他所从来的那个世界的道路。“是谁把我扔入到这个受苦的世界？”诺斯替文本中的“伟大生命”这样问，他是这个世界中的异乡人，这个世界对于他来说是异乡。“这个世界不是按照生命的愿望造就的”。“你到这里来不是出于伟大生命的意志。”因此就有这样的发问：“是谁把我带到了这个邪恶的黑暗之中？”也有这样的恳求：“把我从黑暗的世界中拯救出来，回到那个我所从堕落的世界中去吧。”这个世界不再是秩序井然的世界，不再是希腊人以之为家园的那个宇宙；它也不是犹太教—基督教的神创造的那个好的世界。诺斯替的人不再怀着敬仰之情去洞见宇

[1] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.40.

宙的内在秩序。对于他来说，这个世界已经成了他想要逃脱的一个监狱："那可怜的灵魂迷失在这个苦难的迷宫之中，到处流浪找不到出路。……他想逃脱这个痛苦的混沌，但是他不知道如何逃脱。"因此，伟大的生命发出困惑而哀伤的问题："为什么你要创造这个世界，为什么你把你的族类安置在这个地方?"

（3）从这种态度之中产生出了诺斯替主义的纲领性的表达式："诺斯就是这样的知识，也就是知道我们曾经是谁，现在成了什么，我们曾经在何方，现在又堕落到了何方，我们去向何方，我们在何处被拯救，什么是生，什么是重生。"大的诺斯替主义思辨神话就是围绕着人的起源、目前堕落的处境、逃脱此世以及拯救的意义等问题演绎出来的。如果人要从这个世界拯救出来，其拯救的可能性首先必须建立在存在的秩序之上。在古代诺斯替主义的本体论中，这是通过对于一个"陌生的"、"隐蔽的"的神的信仰来实现的，这位陌生的神是来帮助人的，带给人他的信息，给人指示逃脱此世之恶神的道路（恶神可以是宙斯、耶和华，或者一个其他的古代父神）。在这个本体论的可能性的基础之上，诺斯替主义者必须自己来执行拯救的任务。他目前是通过他的魂而从属于这个世界的秩序（也即律法）的；促使他摆脱律法控制的乃是他的灵。于是，拯救的工作要求消解此世的属魂的世俗律法，同时聚集并解放灵的能量。尽管不同的派别和体系关于拯救的阶段有不同的表述，它们有着神秘修行和巫术、漫不经心的纵欲主义和极其严格的禁欲主义等等的不同，它们的目标总是相同的，就是要摧毁旧世界，进入到一个新世界。拯救的工具就是诺斯本身——就是知识。按照诺斯替主义的本体论，人之所以陷入到这个世界之中乃是由于无知所导致的后果，因此灵魂可以借助对自身真正生命的知识，以及对自身流落异乡处境的知识而摆脱这个世界。知识可以帮助人了解自己受缚于这个世界的处境，它同时

也是帮助人逃脱这个世界的手段。因此，伊里奈乌复述了诺斯对于瓦仑廷主义者的意义：

> 完美的拯救在于对无法言传的"伟大"的认识。既然缺陷和痛苦都是源于无知，那么无知形成的整个体系都会被知识所瓦解，因此知识就是对内在的人的拯救。这种拯救不是物质性的，也不是灵魂性的，而是灵性的，因为他们认为内在的灵性的人是通过知识而得以拯救的，由于他们已经获得了关于万物的知识，他们就不再需要任何另外的东西了。这就是真正的拯救。[1]

沃格林认为，从第一、第二个要点中可以辨认出黑格尔的异化思想和海德格尔所说的人的沉沦。相类似的象征表达来自于相类似的对于世界的体验。而且这种类似性不只是局限于对世界的体验，古今诺斯替主义关于人的形象、以及回应异在世界中的沉沦处境的拯救之途也是类似的。如上述第三个要点，古代诺斯替主义的拯救可能性是通过在本体论上假定一个异乡的神来实现的，而现代诺斯替主义则类似地通过假定绝对精神来实现，这个绝对精神在意识的辩证展开中，从异化进展到它自身的意识；或者是通过假定自然的物质辩证过程来实现的，这个物质辩证过程从由私有财产导致的异化处境进入到人的充分自由的存在；或者通过假定自然的意志来实现的，这个自然的意志会把人塑造成超人。现代诺斯替主义者和诺斯替主义运动有六个共同的特征，沃格林称之为"诺斯替态度"：对这个世界的不满，相信这个世界的疾病来自于它的组织方式，确信改良是可能的，假定改良是历史性演化的，相信人类能够改变

〔1〕 Irenaeus, *Against Heresies*, I.21.4.

这个世界，相信知识是改变世界的关键。[1]

沃格林所述的现代诺斯替主义的主要特征是：(1) 改造世界的内在论的计划；(2) 无神论和随着上帝之死而来的人的神化为超人、自然的主宰、历史的创造者。现代诺斯替主义相对于古代诺斯替主义的一个尤其明显的区别在于：它放弃了垂直向度的或者说彼岸向度的超验，而宣称“水平向度的”超验或者说世界之内的拯救教义为终极真理。现代诺斯替主义于是呈现为对于历史意义的思辨，把历史视为一个由革命的精英操控的封闭的过程，这些精英懂得历史一步步走向完美境地的道路、过程和目标（黑格尔、马克思、孔德、民族社会主义）。这种实在的极端内在化或世俗化意味着有关实在的问题是一切其他问题的根本。这个事实导致沃格林运用“第二实在”这个象征，即诺斯替思想的空想家们构造的梦想世界，他们通过禁止提问而向神圣存在封闭或排斥实在的某些令人烦恼的方面，从而改变了人们平常所体验到的关于实在的意识。沃格林在一个著名的段落中说：

> 末世论诺斯替主义的目标［如在马克思、尼采和海德格尔那里］是要摧毁有缺陷的、不公正的存在之秩序，依靠人的创造性力量建立一个完美公正的秩序。然而，无论我们如何来体验存在之秩序，——近东文明把它体验为一个由宇宙性神圣能量所主宰的世界，犹太教基督教象征中把它体验为一个超世界的神的创造物，哲学冥想把它体验为存在本身秩序——它始终都是某种既定的东西，是不受人控制的。因此，为了使创造新秩序的努力看起来有合理性，就不得不忘却存在秩序之既定性；存在之秩序必须解释为是完全在人控制之下的东西。而控制存在则进一步要求忘却存在的超验的

[1] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, pp.86—88.

起源，它要求砍去存在之头——就是谋杀上帝。[1]

基督之钉十字架，尤如黑格尔思想中的谋杀上帝，不是辩证论者的一个事件，而是辩证论者的一个功绩。“对于真哲学家而言，存在之秩序乃是某种既定的东西，然而在诺斯替主义之中，存在之秩序的本质被系统化地构建为一个意识阶段的序列，随辩证发展而延续……神已经死了，因为他只不过是意识的一个阶段，现在业已过时……精神作为体系要求谋杀上帝；反过来，体系正是为了谋杀上帝而构建起来的。”[2]

在确认诺斯替主义的主要特征时，沃格林强调，“对于改造存在的方法的知识——诺斯——是诺斯替主义者的最大关怀”。[3]

（三）沃格林对现代诺斯替主义的批判：哲学与诺斯替主义的对立，批判的哲学基础

沃格林认为，防止哲学走向邪路乃是防止人类生存本身走向邪恶和专制之路这一更大任务中的一个关键，是生死攸关的问题。他所谓的真理就是哲学，即政治的哲学，而非真理就是表现为诺斯替主义的反哲学，即政治的诺斯替主义。他说：

> 基于这些前人和本人的《新政治科学》所获得的洞见，《科学、政治和诺斯替主义》这份于1985年在慕尼黑大学发表的演讲稿试图把诺斯替主义运用于黑格尔、马克思、尼采和海德格尔，并且更加清楚地分清政治的诺斯替

[1] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, pp.35—36.
[2] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, pp.46—48.
[3] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.60.

主义与政治的哲学之间的界限。[1]

那么，这两者之间的冲突何在呢？沃格林陈述了如下两个原则："哲学来自于对实在之爱；它是人们为了发现实在之秩序并适应这种秩序所做出的热爱之情的努力。诺斯则妄想主宰实在，为了主宰实在，诺斯替主义者构建他的体系。构建体系乃是诺斯替主义的理智形式，而不是哲学的理智形式。"[2]哲学自始至终都是对智慧的热爱而不是智慧的占有。向神圣实在的关闭是通过权力意志实现的，它是通过体系建构、禁止相关的质疑以及谋杀上帝而表现为哲学的，它在现代精神中先是召唤出自治的人，最后是构想出了所谓的超人。

沃格林坚持实在的稳定性和既定性，认为政治的诺斯替主义主宰实在、改造世界的企图乃是劳而无功、给人类带来灾难的行为。他认为：唯一的实在就是体验到的那个实在。因此，莫尔的乌托邦只有从人性中移去罪性才有可能，但莫尔自己知道这是不可能的，乌托邦主义者，乃至后来的乌托邦主义者都认为这是不可能的。霍布斯在《利维坦》（*Leviathan*）中建立了他的体系，他把实在模糊化，拒斥了任何至善（summum bonum），而以极恶（summum malum）为他的第一原则。黑格尔的体系只是通过玩辩证法的游戏构建起来的——意识的展开至于历史的终点被理解为人的逻各斯与神圣逻各斯在黑格尔本人身上达到同一——是对于神秘的历史的歪曲。其实，历史乃是不可知的，它延展到一个模糊而不确定的未来。

那么，哲学家们应当提供何种方案来取代这些天才的但是明显有意犯错的"邪恶而大胆妄为"的诺斯替主义呢？在沃格林的叙述中，谦卑的哲学与信仰乃是用以取代妄自尊大的诺斯

〔1〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.IX.
〔2〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.30.

替学说的替代品。在分析了基督教信仰的含义之后，在思考犹太教、哲学和伊斯兰教的超验体验之前，沃格林作了如下总结：

> 在基督教信仰中，从不确定的真理落到确定的非真理上去的诱惑要比其他灵性传统更强烈。但是，缺乏对于实在的可靠把握以及必要的灵性紧张乃是边界体验的普遍特征，在这种边界体验中，人对于超验存在的知识以及世俗存在的起源和意义都得以产生。[1]

沃格林立足于柏拉图、亚里士多德和奥古斯丁所预备的根基之上，反对各种各样的"第二实在"的虚构的操纵者。"事物的本性是不能变化的；无论谁想要改变一个事物的本性，那他其实是摧毁了这个事物。人不能够把自己改造成一个超人，试图创造超人其实就是试图谋杀人。"[2]基督教对于此世之不完美性的解决方案始终是开放的："此世贯穿整个历史都是保持原样的，……而人的拯救性的实现是通过死亡之中的恩典带来的。"[3]"此世始终是被赋予我们时的那种样子，它的结构的改变不在人的能力范围之内。"[4]因此，莫尔在"他对由神创的此世的反叛中，武断地忽略了实在的一个因素，以便创造一个关于新世界的幻想"[5]。"黑格尔把人的逻各斯与基督的逻各斯等同起来，以便使得这个富有意义的历史过程变得完全可以理解。在莫尔、霍布斯和黑格尔这三个例子之中，……思想家忽视了实在的一个关键的因素，以便能够构造一个人、社会或历史的形象来适应他的愿望。……然而存在的结构依然保

〔1〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.75.
〔2〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.43.
〔3〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.60.
〔4〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.69.
〔5〕 Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.70.

持本来的样子……思想家的权力欲无法触及到它……其结果不是对于存在的宰制，而是一种虚幻的满足。"[1]沃格林在导言中说：

> 凭借知识进行自我拯救，这有它自身的魔力，但是这种魔力是不无害处的。存在之秩序的结构不会因为人们发现了它的缺陷并逃离它而改变。摧毁这个世界的企图不会真的摧毁这个世界，而只会增加社会的混乱无序。诺斯替主义者逃离这个真正可怕、混乱、被压迫的处境的努力是情有可原的。但是古代世界的秩序可以通过爱的运动而得以恢复，那就是可以通过基督教。[2]

（四）沃格林对自己观点的修正

《科学、政治和诺斯替主义》中的这些文本都是写成于1960年前后，在此之后直至1985年去世之前的25年时间里，沃格林继续思索这些问题。在为1974年版的《秩序与历史》卷四写的导言中，他进一步对诺斯替主义进行了体验性分析，增加和巩固了这些较早著作中的理论。这本书还发展出了一个补充早期的反叛与变形理论的观念，那就是"自我显现的反叛"（Egophanic revolt）这个重要观念，自我的显现或者自我体验到自治，这乃是现代对于存在之基础的反叛的核心。而且，去世之后发表的《秩序与历史》第五卷，《寻求秩序》（1987）两书中，在几个地方实事求是地提到了诺斯替主义的问题。显然，沃格林一直在修正和提炼他自己的洞见。正

[1] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.106.
[2] Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, p.9.

如他在《自传性反省》(*Autobiographical Reflections*) 中的自我评论那样：

> 自从我第一次把诺斯替主义这个术语应用于现代现象以来，……我一再地修订自己的立场。把这个范畴应用于现代的意识形态，这一点当然始终没变。在更为完整的分析之中，还得补充考虑另外的因素。其中的一个因素就是启示论的变种，直接源自于以色列的先知，经由保罗，在直到文艺复兴为止的基督教宗派运动中形成了一个持久的部分……而且我发现，启示论的因素与诺斯替的因素都无法完全解释这种内在化的过程。这个因素在15世纪后期佛罗伦萨的新柏拉图主义的复兴中找到了独立的源头。[1]

在1976年的一次谈话中，沃格林又说：

> 在以英文发表的《新政治科学》中，我可能是过分地关注了诺斯替主义……我碰巧在阅读巴尔塔萨 (Balthasar) 的时候遇见了诺斯替主义的问题。但是在同时，我们已经发现，启示论的传统也具有同样的重要性，还有新柏拉图主义传统、赫耳墨斯教、巫术，等等。[而且] ……你会发现，费湿努 (Ficino)[2]的诺斯替神秘主义乃是一个恒量，自从15世纪末以来，一直到19世纪，在各种意识形态中延续。因此，我们涉及了五个或六个这

〔1〕 Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, ed. Ellis Sandoz 1989, Baton Rouge, 1996, pp.66—67.

〔2〕 费湿努，意大利哲学家、神学家、语言学家，他的有关柏拉图和其他希腊古典著作的翻译和评注开创了柏拉图主义在佛罗伦萨的复兴。

样的因素，不单单是诺斯替主义。[1]

从总体上说，沃格林认为他没有需要收回或纠正的观点，只是在过了许多年之后，有许多东西需要增加。他特别提到了异化的问题，在《不死：体验与象征》(Immortality：Experience and Symbol）一文中进行了探讨。[2]

三　心理学的诺斯替主义

许多著名学者，如马丁·布伯 (Martin Buber)[3]、阿尔替泽 (Thomas J.J.Altizer)[4]、弗里德曼 (Maurice Friedman)[5]等人，都从不同角度把荣格视为诺斯替主义者，把荣格心理学视为现代的心理的诺斯替主义。神智学家霍勒 (Stephan Hoeller) 也把荣格视为诺斯替主义传统的一部分，认为荣格心理学乃是对古代诺斯替主义学说的心理学化，荣格心理学与古代诺斯替主义没有本质的区别，荣格是这个永久的传承系统中最近的一个人物：

> 荣格认识到这个神智传统在各个时代采取了许多不同的形式，并且在19世纪晚期和20世纪早期特别明显地彰

---

〔1〕 R.Eric O'Connor ed., *Conversation with Eric Voegelin*, Thomas More Institute Papers/76 Montreal, 1980, p.149.

〔2〕 Eric Voegelin, "Immortality: Experience and Symbol", in *Harvard Theological Review*, LX (July 1967), pp.235—279.

〔3〕 Martin Buber, *Eclipse of God*, trans.Maurice S.Friedman et al.New York: Harper&Row, 1952.

〔4〕 Thomas J.J.Altizer, "Science and Gnosis in Jung's Psychology", in *Centennial Review* 3 (Summer 1959).

〔5〕 Maurice Friedman, *To Deny Our Nothingness*, New York: Delta Books, 1961.

显在现代神智学运动之中。这个现代神智学运动由俄国贵妇人、世界旅行者布拉伐斯基夫人开创……荣格清楚地认为，现代神智学是诺斯替主义在当代的重要表现……简言之，荣格的洞见应当被认为是源于诺斯替主义的另类灵性潮流的最晚、最重要的彰显。[1]

在霍勒看来，荣格吸收了诺斯替主义形而上学的洞见，并且把它们翻译成了心理学的术语，他的心理学之中涵蕴着诺斯替主义形而上学的潜在影响。霍勒认为，荣格所提供的不只是古代诺斯替主义的等价物，而是古代诺斯替主义在心理学上的升级：荣格知道他是在当代的伪装之下，在他的心理学中推行本质上是诺斯替主义的修炼原则。

在自传《记忆、梦、反省》中，荣格承认自己的心理学与炼金术与古代诺斯替主义之间的传承关系。他说：

炼金士的体验在某种意义上就是我的体验，他们的世界就是我的世界。这当然是一个里程碑式的发现：我偶然地撞见了我的无意识心理学的历史对应物。与炼金术对照的可能性，以及回溯到诺斯替主义的不间断的理智之链，给予了我的心理学以内容。[2]

……

但是诺斯替派对我来说太遥远了，无法确立与我所面对的这些问题之间的联系。就我所知，那个能够把诺斯替主义与现代联系起来的传统已经中断了，在很长一段时间里面都没有找到从诺斯替主义或新柏拉图主义走向现代世

[1] Stephan Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermans to the Dead*, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1982, p.26、32.

[2] C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, recorded and ed. Aniela Jaffe, trans. Richard and Clara Winston, New York: Vintage Books, 1962, p.205.

界的任何桥梁。但是当我开始理解炼金术的时候，我意识到它就是那个与诺斯替主义联系起来的历史环节，意识到古今之间存在着一种连续性。以中世纪自然哲学为基础，炼金术构成了一面通向过去的诺斯替主义，一面通向未来的也就是现代无意识心理学的一座桥梁。[1]

尽管荣格称自己更接近于炼金术，但他是在同样的意义上来解释炼金术与诺斯替主义的。[2]确实，他不只是把炼金术解释成与诺斯替主义联系的一个环节，而是把它解释成是它的直接延续："尽管诺斯替异端遭到了镇压，但是这种异端在炼金术的伪装下继续在整个中世纪繁荣。"[3]在荣格看来，炼金术把金子从劣等金属中提炼出来的过程乃是诺斯替主义者把堕落的火花从物质中解释出来的过程的一个延续。这两种过程都只是表面上外向的、物理的或者形而上学的过程，而在实际上是内在的、心理的过程。两者都代表了纯粹的自我意识发展到自我对无意识的重新发现，并与无意识结合铸造形成自我的一个提升过程。

（一）诺斯替主义者作为心理学家：诺斯替主义与心理学之间的等式

荣格没有说明他认为诺斯替主义在心理学上有多么复杂。

---

〔1〕 C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.201.

〔2〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", in *Psychology and Religion: West and East*, Collected Works, vol.7, 2nd ed.Princetion, N.J.: Princeton University Press, 1968, pp.98—102.

〔3〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.97.关于诺斯替主义对炼金术的影响，参 H.J.Sheppard, "Gnosticism and Alchemy", *Ambix* 6 (December 1957): pp.86—101.

一方面，他认为他们与早期炼金术那样可能没有意识到他们的信念的心理学意义："在我看来，他们极有可能没有对于原始意象的心理学观念。"诺斯替主义者以为他们是在讨论宇宙和他们自己："诺斯替主义者把他们的主观的内在知觉投射到一个宇宙起源论的体系之中，相信它的心理学人物的形而上学实在性。"〔1〕另一方面，荣格说，他对诺斯替主义的热情来自于这一发现，即"他们显然是最早（以他们自己的方式）关注集体无意识内容的思想家"。〔2〕荣格宣称，"诺斯无疑是心理学知识，它的内容来自于无意识"，许多诺斯替主义者无疑不是别的而是心理学家。他从而否认了无意识的存在是新的发现：

> 由于所有的认识都类似于重新认识，我描述为渐进过程的东西早在纪元初就被预期并或多或少地预示过了，不足为奇。我们在诺斯替主义里面遇见了这些意象与观念……炼金士也以他们自己的方式比我们现代人更多地了解个性形成过程的性质……同样的知识，以适应不同时代的不同形式，被诺斯替主义者所掌握。关于无意识的观念他们并非不知。〔3〕

尽管荣格赞赏诺斯替主义者在心理学上的早熟，但他显然并不是说他们认识到了他们的神话的心理学意义。他的限定性说法"以他们自己的方式"显示了，在他看来诺斯替主义者是不知不觉地趋向于无意识。他们在心理上比其他古代人更有悟性，但是并不是因为他们认识到他们是在把他们的魂投射到宇

〔1〕 C.G.Jung, *Psychological Types*, Collected Works, vol.6, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976, p.19.

〔2〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.664.

〔3〕 C.G.Jung, "The Gnostic Symbols of the Self", *Aion* chap.13, 184, 190, Collected works, vol.9, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

宙之中。他们没有成就感，因此像当代人那样，有意识地寻求新的神话以提供传统神话不再提供的成就感：

> 目前的心理学兴趣显示了现代人期望来自于魂的东西，某种外部世界无法给予的东西：无疑是某种我们的宗教应当包含却不再包含的东西……存在着对这些事物的普遍兴趣，这一点是不可否认的……我不只是说对于作为一门科学的心理学的兴趣，或者对于更狭窄的弗洛伊德的心理分析的兴趣，而是说对于各种灵魂现象的更为广泛的、日益增长的兴趣，包括灵修、占星术、神智学、心理玄学等等。这个世界自从 17 世纪末以来已经不再注意这些东西了。我们只能让它与一、二世纪诺斯替主义思想的繁荣相比……这些诺斯替主义体系的令人注目之处在于，它们是完全基于无意识的显现的……这些运动之中的强烈兴趣无疑是来自于不再能注入到过时的宗教形式之中去的那种灵魂的能量。〔1〕

更具体地说，诺斯替主义者是在寻求一种神话学，能够认识恶的实在和阴性的能量。诺斯替主义者也在寻求一种宗教，能够提供体验，而不仅仅是信念。

荣格在论诺斯替主义的论文中给出了诺斯替主义与心理学之间的以下等式：神性代表无意识，物质或者说人体中的思维部分代表自我。荣格首先描写了原初的神：

> 例如，爱庞芳妞引了瓦仑廷书信中的一个语录：“一

〔1〕 C.G.Jung, “The Spiritual Problem of Modern Man”, in *Civilization in Transition*, Collected Works, vol.10, 2nd ed., Princetion, N.J.: Princeton University Press, 1968, pp.83—84.

> 开始，父把万有包含在自身之中，那就是处在一种无意识的状态之中”，因此父不仅仅是无意识、没有存在的特性，而且是没有对立面的，缺乏任何特性，因而是不可知的。这描述了无意识的状态……在他里面是伊娜依娅，意识……但是伊娜依娅的存在并不能证明父本身是有意识的，因为意识的分化只是从随后的配对和四元组合而来的，它们都象征着联合和组合的过程。这里伊娜依娅应当被视为意识的潜在可能性。[1]

显然，神性（godhead）象征着一开始的纯粹的无意识状态。

荣格在另外的地方用“神”（God）来表示这种原初状态，但是他更经常地是用神表示无意识与自我意识的最后整合状态。神性主要是一种非人格的本原，包含了整个的魂，因为它尚未分裂或分化成对立面。而神是一个充分的人格，它之所以包含了整个魂是由于他在自身之中构通了对立面。因此他象征着完整性、自性和个体化的理想状态：

荣格把“人”（Anthropos）、“基督”（Christ）、和“圣子”与神（God）等同起来。人起初是无意识的神性的一个部分，呈现为一个独立的自我，最后忘记了他的无意识源头，必须要得到神性的提醒之后才能回到无意识的源头，形成一个完整的自性。

正如荣格把神性与无意识联系起来，把神、人、基督与自性（self）联系起来那样，他一般也把德穆革与人的物质的一面，即与自我（ego）联系起来。基督颠覆了德穆革的至高神的地位，这象征着自性颠覆了自我作为意识之核心的地位。因

〔1〕 Jung, “The Gnostic Symbols of the Self”, pp.190—191.

此诺斯替文献把基督比作一个磁铁，把那些人里面的有着神性起源的东西吸引到它自己身上……并把它们带回到它们在天上的出生地。“这个吸引的过程改变了以自我为本位的魂，建立了与自我对立的另一个目标或中心……无知的德穆革把自己想像为至高的神，这个神话阐明了自我的困惑，即它无法向自己隐瞒它已经被更高权威所罢免这一事实。”[1]

更准确地说，自我在事实上是得到了自性的补充，而不是被自性所取代。因为诺斯替主义与治疗的目标是自我意识与无意识的整合，而不是为了哪一个而拒斥另一个。

> 在治疗神经症的时候，我们试图弥补有意识心灵的不充分的态度，给他增加无意识的内容，我们的目标是要创立一个更广的人格，他的重心未必与自我重合，而是相反，随着病人的洞见的深化，可以阻挡他的完全的自我倾向。像一个磁铁，这个新的核心即自性把应属于自己的东西吸引到自己身上。[2]

作为一个磁铁，基督没有把火花从物质性的自我的意识状态中抽离出来，并使它们回复到原初无意识状态，而是把这两种状态整合起来。哪怕火花回到了他们天上出生的地方，它们回去的时候也是经过了改造。通过他们在地上的逗留，它们成了自我，现在它们成了完整的整体，成了自性。荣格认为诺斯替的火花是神性的一部分，不同于它处于其中的物质世界，火花的回归神性标志着无意识摆脱自我意识的束缚，让无意识显现在意识之中，成为自我的新的核心。在这里，无意识不是取代自我意识，而是补充了自我意识，拯救所达到的乃是一个更

[1] C.G.Jung, “The Gnostic Symbols of the Self”, pp.189.
[2] C.G.Jung, “The Gnostic Symbols of the Self”, pp.189—190.

广的人格，是无意识对意识的含蕴状态。

（二）荣格有关灵魂的历史：当代人与诺斯替主义者之间的对应

追溯荣格有关灵魂的历史的理论有助于看清荣格思想中的诺斯替主义因素。荣格把人类的心理历史分为四个阶段——原始、古代、现代和当代——有时候他用不同的术语来表示其中的某些阶段。[1]

刚出生的时候，人完全是无意识的。意识是慢慢地出现的。[2]由于人的最初状态是无意识的，因此无意识状态乃是人的自然状态，而不是像弗洛伊德所说，是人为的状态。弗洛伊德认为无意识是从意识中产生的，而荣格认为意识是从无意识中产生出来的。[3]荣格所说的"有意识状态"是指一个人意识到作为主体的自我，或者意识到"我"不同于外在世界和无意识。意识状态的第一个中心是自我（ego），[4]因此意识的发展首先意味着自我的发展。

（1）原始人。由于人的意识是缓慢发展的，因此原始人的自我是虚弱的。原始人没有把他们自己与他们的无意识与世界区分开来，而是把他们自己投射到世界之中，从而遇到了他

〔1〕前三个阶段的区分是清晰的，而现代与当代的区分则相当模糊，他用"现代"来表示现代与当代这两阶段。

〔2〕C.G.Jung, "The Stages of Life", in *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works, vol.8, 2nd ed., Princeton University Press, 1969, pp.387—391.

〔3〕C.G.Jung, "Analytical Psychology", in "The Gnostic Symbols of the Self", p.10.

〔4〕关于 ego/self 的译法：ego 译为"自我"，self 译为"自性"或"自己"。自我是自性之中有自我意识的那个部分，自性则即包括了自我意识，也包括了无意识。

们自己的无意识，而不是遇到世界。[1]由于他们把自己投射到世界之中，他们从而创造了一个宗教的世界——这个世界不是受诸如原子之类的非人格力量统治的，而是受诸神统治的。这个世界中的事件不只是由客观原因引起的，而是由愿望造成的。原始的自我是如此虚弱，因此原始人不仅把自己投射到世界之中，而且把自己等同于世界。原始人像婴儿那样很少在世界的背景下感受到他们自己。他们不在主体与客体之间作划分。他们客观地体验他们自己，尤如体验世界本身的一个部分：

> 由于我们片面强调所谓的自然原因，我们已经懂得了区分主体性的、属魂的东西与客观的、自然的东西。原始人则相反，属魂的东西与客观性的东西在外部世界接合。在面对某种特别的东西时，不是他们对奇特事物感到惊讶，而是奇特事物在让他们感到惊讶。……我们称为想像和暗示的力量在原始人看来乃是从外部施加于他的不可见力量……原始人是没有心理的，灵魂的事件是以客观的方式发生在他之外的。甚至于他梦见的东西在他看来也是真的，这是他关注梦的唯一理由……[2]

由于把他们自己等同于世界，原始人把他们自己与他们投射到世界之中去的诸神等同起来了，人与神被当作是同一个东西。原始人把自己与之等同起来的这个世界包括原始人和诸神。由于原始人把他们自己彼此也等同起来，因此他们也没有个人意识。荣格称原始人为“合群动物”。[3]

---

〔1〕 C.G.Jung, “Analytical Psychology”, pp.55—68.

〔2〕 C.G.Jung, “Archaic Man”, in *Civilization in Transition*, Collected Works, vol.19, 2d ed.Princetion, N.J.: Princeton University Press, 1968, pp.55—68.

〔3〕 C.G.Jung, “The Spiritual Problem of Modern Man”, p.79.

（2）古代人。古代人与原始人之间的不同在于古代人有着更强的自我。但即便他们的自我也是不稳固的，因为古代人也以诸神的形式把他自己投射到世界之中。不过他们没有把他们自己与世界以及与诸神等同起来。他们敬拜与自己不同的诸神。像原始人那样，古代人是通过无意识来体验世界的，因此不是真正地与无意识以及世界区分开来，不过他们通过这两者对自己自身有萌芽的意识。这里用的"古代人"这个术语是指原始阶段与现代之间的所有人，包括埃及人、美索不达米亚人、希腊人、罗马人、犹太人、基督教徒、穆斯林，不包括西方和东方的神秘主义者，在荣格看来，神秘主义者处于一个不同的心理阶段。

就古代人造就了一个自我而言，他们在他自己里面创造了一个分裂，就是他们自我与自我从中呈现的那个无意识之间的分裂。这个分裂不是对抗性的。在发展他们的自我的过程中，古代人没有抛弃他们的无意识。像原始人那样，古代人还会通过宗教继续趋向他们。正如荣格一再说的，"只要存在某种外在形式，任它是一种理想也罢，一种仪式也罢，灵魂的所有渴求与盼望都得到了充分的表达，那么，我们可以说，魂在外面，不存在魂的问题"。[1]

（3）现代人。现代人与古代人的区别在于现代人拥有一个完全独立的自我。通过从世界中收回他们的投射，他们已经去除了世界的神秘色彩。[2]他们于是体验到了未经无意识过滤的世界本身，现代人从而同时从世界本身和无意识这两者之中分离出来。现代人不只是把他们自己从他们的无意识中分离出来，而且把无意识全部排斥掉了。他们从而让自我与无意识相对抗。现代人认为他们自己是完全理性的、非情绪性的、科学

〔1〕 C.G.Jung, "The Spiritual Problem of Modern Man", p.79.
〔2〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.83.

的、无神论的。早期人类是通过宗教来实现自己的无意识的，而现代人则把无意识与宗教都当成前科学的幻觉加以解除。现代人骄傲地把他们自己与他们的自我等同起来，并夸耀他们的万能："而今，大多数人都把他们自己与他们的意识完全地等同起来，以为他们只是他们自己所了解的那样……理性主义与教条主义是我们时代的疾病，它们自以为拥有一切答案。"[1]原始人把他们自己与世界本身等同起来，而现代人则把他们自己与他们的一部分，就是那控制世界的自我，等同起来。

现代人对无意识的拒斥并没有能够消灭无意识。现代人还是部分地把他们的无意识投射到世界之中——例如，通过迷信，通过现代的飞碟信仰等。而且，他们还继续把他们的无意识投射到彼此身上：

> 现代科学已经把它的投射稀释到几乎无法辨认的程度，但是我们的日常生活还是充满了这些投射。你会发现它们充斥于报刊、书籍、谣言和闲言碎语之中。我们的真知识的所有缝隙都被各种投射充满了。我们还是如此确定我们知道他人在想什么或者他人的真正品格是什么。我们确信某些人有某种我们自己所没有的坏品质，或者他们会做那些我们自己绝不会做的恶行。我们还是必须极度小心，不要过于无耻地投射我们自己的阴影，我们还是被投射的幻觉所湮没。[2]

现代人是不经意间投射他们的无意识，只是不经意间表达它，不是趋向于它。原始人和古代人的宗教性滋养了无意识，尽管是以投射的方式，而现代人的无神论排除了对于无意识的

[1] C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.300.
[2] C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.83.

任何关注。在绝望之中，无意识的力量以神经症的方式强加在现代人身上：

> 巴比伦史诗中的吉尔伽美什（Gilgamesh）的傲慢狂妄激怒了诸神，他们创造了一个与吉尔伽美什力量相当的人来制约这位英雄的无法无天的野心。同样的事也发生在了我们的病人身上：他是一个思想者，用自己的思想和理智已经解决了，或者一直要去解决这世界。他的野心至少在造就他自己个人的命运方面而言已经取得了成功。他迫使万物置于他的不可逃避的理性律法之下，但是自然逃到了某个地方并且又回来复仇……它是对于他的理性的理想，尤其是他的人的意志万能的信念的一个最沉重的打击……面对神经症以及他的力量的受挫，高度理性化的他已经发现他的思想态度和他的哲学已经完全地抛弃了他。他在他的整个世界观之中找不到任何可以帮助他充分控制他自身的东西。〔1〕

（4）**当代人**。当代人与现代人之间的不同在于，当代人即便没有意识到无意识的源泉，却也已经意识到他们的非理性的一面，并且力图趋向于它。现代人大致相应于19世纪的思想家，当代人则大致相应于20世纪的思想家。像现代人那样，当代人也拒斥宗教，以之为前科学时代的遗迹。不过，他们与现代人不同，他们不满足于他们从现代人那里继承来的理性生活，而向往宗教曾经带来过的那种实现。他们追求新的、非投射性的出路来取代宗教的死的、投射性的出路。他们不像现代人那样吹嘘自己已经超越了宗教曾经满足的那种需要：

〔1〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.16, 31—32.

> 这一点把我们的时代与其他时代区别开来了。我们再也不能够否认无意识的黑暗骚动是一种积极的能量了，再也不能否认灵魂的力量无法安置到我们的理性的世界秩序之中……最近二十多年来世界范围内对心理学的兴趣的快速增长准确无误地显示了现代人开始从注意外部物质世界转向了注意他自己的内在过程……目前的心理学的兴趣显示了现代人期望某种来自于魂的东西，那种外部世界不曾给予他的东西：无疑是某种我们的宗教本当给予却不再给予的东西。[1]

荣格把当代人确定为20世纪的人，但是他并不认为所有20世纪的人都是当代人，只有少数人算得上是当代人。从心理学的角度来说，荣格时代的大多数人要么是现代人，要么是古代人，要么如此健忘于任何非理性的需要，要么如此地满足于实现这些的传统手段。由于当代人既对非理性倾向的存在敏感，又对实现这些倾向的传统手段的终结敏感，因此他们只是由少数人构成的：

> 我们所谓的现代人［当代人］，就是那些意识到当下的人，却非普通人……那些活在当下的现代人是很难得遇见的，因为他的意识必须达到最高的层次……即便在一个文明社会之中，那构成社会最底层的人，从心理学上来说，乃是生活在与原始人没有太大区别的意识状态之中。那些中间层次的人生活在与古代人相似的意识状态之中，而那些最高层次的人们才具有能够反映最近几个世纪之生活的意识状态。只有那种我们所说的现代人才真的生活在现在，只有他才有今天的意识，只有他才会发现那些较早

〔1〕 C.G.Jung, "The Spiritual Problem of Modern Man", p.74—94.

层面的生活方式令人生厌……只有那已经超越了过去的意识阶段的人，充分实现了他的世界指定给他的职责的人，才能达到对于现在的充分意识。[1]

当代人有意识地体验到他们的非理性的向往，而不是忽视这种向往，他们不会患普通的神经症，或者受到来自于被抛弃的无意识对自我的威胁。他们所患的乃是空虚和不适。像现代人那样，当代人也与他们的无意识断开，但是与现代人不同，他们力图克服这种分裂。他们还是处于被分开的状态，这不是由于他们像现代人那样否认非理性的方面，而是由于他们不知道如何重新与无意识联系起来："我的大多数病人已经接受过某种心理治疗，只有部分的疗效或者相反的效果。大约有三分之一的病人不是患上了某种可以临床诊断的神经症，而是患了人生的无意义感和无目标感。如果说这就是我们这个时代的普遍的神经症，这没有什么不对。"[2]

这个灵魂的历史与诺斯替主义之间的关系在于，荣格认为诺斯替主义者就是当代人在古代的对应者，特别是荣格的病人在古代的对应者，这些当代人反过来也是古代诺斯替主义者的当代的对应者：

> 我们这个时代的精神思潮在事实上具有与古代诺斯替主义的深刻的相似……给人以最深印象的运动无疑是神智学和人智学，这都是印度伪装下的诺斯替主义……这些诺斯替主义体系的显著特征是它们都是完全基于无意识的彰显之上的……对这些运动的强烈兴趣无疑是来自于那再也

[1] C.G.Jung, "The Spiritual Problem of Modern Man", p.74—76.
[2] C.G.Jung, "The Aims of Psychotherapy", in *The Practice of Psychtherapy*, Collected Works, vol.16, 2d ed.New York: Pantheon Books, 1966, p.41.

不能够投入到过时的宗教形式之中的灵魂的能量。[1]

像诺斯替主义者那样，当代人感到他们从他们的根本之中异化出来了，并且力图克服这种异化。他们在寻求他们的无意识的新的出路。诺斯替主义者感到自己与外在世界分开了，而当代人则感到自己从内在世界中分离出来了。当代人不像诺斯替主义者那样把自己的异化处境投射到宇宙之中，他们通过荣格的心理学试图在他们自己之中而不是在他们之外发现他们的真正的自我。荣格把诺斯替主义看成是某种一再出现的东西的古代版本：从无意识当中异化出来，用诺斯替主义的术语来表达就是从非物质的本质中异化出来。

诚然，荣格不是说这种一再出现的异化是持久的现象，它始终只是少数人和少数时期的特征。因为荣格所说的异化乃是对于从无意识中分裂出来的这种状态的意识，而不只是指异化的事实。他从而把现代人从异化者的阵营中排除出去了。同样，原始人和古代人都不是被异化的，因为宗教把他们两者都联系到了他们的无意识，尽管是间接地通过投射联系起来。只有诺斯替主义者和当代人可以称为被异化的人，因为唯有他们才都从他们的无意识中分离出来，并且意识到这个分离的事实。

（三）诺斯替神话的荣格式解释

主要的诺斯替神话都是关于创世的神话。用荣格的术语来理解，诺斯替的创世神话描述的不是世界的发展乃至不是人的发展，而是人的灵魂的发展。创世的字面描述不仅应当看成是人的事件，而且应当是心理的事件。宇宙性的术语应当翻译成

〔1〕 C.G.Jung, "The Spiritual Problem of Modern Man", p.77—78.

人类学的术语，物质的术语翻译成精神的术语。

神性（godhead）象征着无意识。作为无意识的象征，神性是最原始的，它是其他万物的源泉或动力。在开始流溢事物之前，它是一个整体，是自足的、完美的。神性从而象征了自我从中呈现之前的无意识。作为无所不包的无意识的象征，神性是雌雄同体的，而不是男或女。随后，这个一开始雌雄同体的神性就成为一个女神，她的生育儿子象征着从原始的无意识状态中呈现出自我。

物质从非物质的神里面呈现出来，这象征了自我从无意识之中呈现出来的开端，但仅仅是象征这个开端。不动的物质本身并不象征自我，因为自我需要有一个反思性的实体能够意识到它自己是一个不同于外部世界的主体。自我不是随着德穆革或原人的创造活动而立即出现的，而是随着个体的人的受造而出现的。自我不是以火花为象征的，而是以人体中的那思维的部分为象征的，就是那个相对于外部世界的思想与行为的不可确定的中心。火花作为与那个被遗忘的神的联系环节，象征着无意识。一个人只要还没有意识到火花，那他就仍然是一个未实现的自我。一个人的价值只要还是物质的，那他就只是一个自我，而不是一个已经实现的自我。

就荣格对神话的解释是心理学的解释而言，它消解了外在世界与人之间的区别。物质与身体都象征了自我的发展，粗糙的物质象征着自我发展的开端，而思维的部分则象征了发展过程的结尾。同样，非物质的神和火花象征着无意识，处于发展的相反阶段。无意识天然是创造性的和自发地产生出自我的。诺斯替神话把神描绘成某种程度上来说非人格的本原，因此，物质世界的创造和物质本身的创造乃是自动的而不是有意的。荣格主义者强调创造的自然性有助于解决关键的诺斯替悖论：何以神创造了世界后来却又想消除创造。

荣格的神话解释一般并不详述创造的细节：哪些实体被创

造，其特征是什么，具有什么重要性等。不过，创造的整个方式——物质的分裂——则象征着分化或分裂所促进的心灵的发展。自我的呈现乃是一个循序渐进的过程。在许多诺斯替神话中发现的长长的流溢之链把握了这个任务的渐进性。自我的呈现同时也是一个困难的过程。如果说无意识是自发地创造出自我的，那么另一方面，它又占有性地紧紧抓住他的后裔不放。就自我而言，它想要立即独立于无意识，但同时又想受到它的庇护。在诺斯替神话中，神性自由地、知情地流溢出它自己的部分，然而接着又力图收回那些部分。对于那些部分来说，它们也是既向往成就它们自己又向往被神重新吸收。神与它的流溢物之间的这种矛盾关系乃是与自我与无意识之间的关系相符合的。

自我一旦变得独立，它就不可避免地忘记了它的起源。如弗兰兹所说的：

> 我们只能说，在每一个人里面，我们都遇见了同一个事实，那就是一种前意识阶段的整体性，在这个整体中，万物都已经包含在其中，包括意识，以及某种构造独立意识的积极倾向，而独立意识一旦被构造出来，就以反叛的姿态对前意识阶段的整体说："我不是你创造的，我是自己创造出来的。"[1]

非诺斯替主义者同样也拥有神圣的火花，但他们不仅不知道他们自身和世界的起源，而且他们还自鸣得意地满足于这两者的错误的、物质的性质。他们的这种安心状态使得他们与现代人相对应。诺斯替主义者也忘记了他们自己和世界的真正的本质，但是他们不满足于这两者的既存性质。他们的不满使得

〔1〕 Marie-Louise von Franz, *Patterns of Creativity mirrored in Creation Myths*, New York: Spring, 1972, p.73.

他们恰好地与当代人相对应。

按照诺斯替正统，如果说是无知使人受缚于物质世界，那么可以说知识能够把他们从物质世界中解放出来。由于人是无知的，因此知识必须来自于他们之外。由于物质世界的众能量也是无知的，因此知识也必须来自于他们之外：它只能来自于神性。人对于神性的依赖可以与自我对无意识的依赖刚好相合。

诺斯替主义者对启示的回应是与当代人对自我发现的回应相类似的，那就是：感恩。迄今为止，未知的自我一旦显露，未知的世界一旦显露，就提供了一种达致拯救的成就。荣格这样说当代人："我相信自己的话没有太偏，当代人与19世纪的人相比，怀着极大的期望转向灵魂，而且没有参照任何传统的信经，却带着诺斯替经验的视野。"〔1〕非诺斯替主义者面对启示的态度相应于现代人对自我发现的态度：恐惧。启示向非诺斯替主义者和诺斯替主义者的显现，动摇了非诺斯替主义者关于人的本质与世界的自负的意象。

荣格心理学与诺斯替主义一样，他们的创世神话都是由三个阶段构成的。第一阶段，一种先在一元状态，对于荣格心理学而言是无意识状态，对于诺斯替主义而言是完全神性的状态或神与物质的完全分离状态。第二阶段是创世和分裂的开始，对于荣格心理学而言是分裂成无意识与自我意识，对于诺斯替主义而言是分裂成物质与神，这种分裂直接地或逐步地变成了对立。第三阶段是对立的消解。对诺斯替主义而言，这是非物质对于物质的控制和含蕴状态，对于荣格心理学而言，是成就了而不是消解了始于第二阶段的意识，确立一种新的状态。

在诺斯替主义里面，知识本身是解放性的：对于一个更高

〔1〕 C.G.Jung, "The Spiritual Problem of Modern Man", p.84.

实在之存在的意识自动地消解了对于低级实在的执着。认识到了物质的本质，诺斯替主义者不再赋予它他们迄今赋予它的地位。摆脱物质象征着摆脱自我意识，这与当代人由自我发现带来的自由是相似的。有了这种启示，诺斯替主义者可以自由地、完全地抛弃这个世界，或者自由地消解这个世界、或者主宰这个世界。同样，当代人的自我发现也可以摆脱自我意识的制约。荣格的目标不只是要为了无意识而排斥自我意识，也不只是为了自我意识而排斥无意识。他的目标无宁说是在于平衡这两者。荣格心理学对于无意识的滋养确实会演化出与自我意识的分裂和回归无意识。不过，这种分裂只是暂时的。目标不在于回复到完全无意识的本来状态，而是无意识向意识的升华。人们回到无意识只是为了让无意识提升到意识。人们必须寻求一种如刚出生时所拥有的那种合一的状态，但是他们现在寻求的是无意识与自我意识的整合，不是恢复到原初的无意识状态。

诺斯替主义的目标虽然是回复到人与世界的最初状态，但是最后达到的状态似乎与原初的状态有所不同。在《珍珠之歌》中，神的儿子最后不仅变了，而且是成熟了：那件在一开始扔掉的袍子最后也变大了，变得与他长大了的身材相合。他的成长象征了他的人格的成长。在许多诺斯替神话中，物质是从神里面产生出来的，诺斯替主义回复到堕落之前的状态这一目标似乎是神与物质的重新结合，达到两者之间的新的关系，而不是两者的分离，逃出物质世界是实现重新结合的途径。

（四）荣格自己的诺斯替神话

荣格对诺斯替主义的兴趣最引人注目地表现在他自己创作的诺斯替神话《对死者的七篇布道文》（*Seven Sermons to the Dead*）。荣格在自传中说，这是他在1916年为回应他的许多神秘的心理体验中最戏剧性的一个体验，用三个晚上的时间写

成的：

> 在星期天下午五点钟左右，前门的铃开始发疯似地响起来。这是一个明亮的夏天的傍晚，两个女仆正在厨房里，从那里可以到前门外的广场。每个人都马上朝前门望去，看看是谁在那儿，但是并没有看到人。我坐在离门铃很近的地方，不仅听到它的响声，而且还看到它的颤动。我们都彼此凝视。空气很浓重，真的！我明白必定有什么事发生了。整个屋子都满了，就好像挤满了人那样挤满了精灵。他们挤满了屋子，空气是如此凝重，几乎连呼吸都停滞了……接着他们一齐合唱："我们从耶路撒冷回来，我们在那儿找到的不是我们所寻求的。"这就是我写作《七篇布道文》的开始。[1]

七篇布道文的写作是荣格与集体无意识相遇的一个回应。这次相遇发生在他与弗洛伊德分道扬镳之后的 1912 年，这种相遇呈现为梦、异象和幻觉以及超感觉。荣格回顾说，"我的所有著作，我的所有创造性活动，都来自于五十多年前的那些最初的幻觉和梦，我在后来的人生中所成就的任何东西都已经包含在里面，尽管在一开始只是在情绪和意象的形式之中。"[2]然而，荣格为这个布道文难堪，他称它为"年轻时代的一项罪过"。[3]至少他是由于这个神话的发表而难堪，它一开始只是私下印制分送给友人们的。不过他可能也会为这个神话本身感到不安。无论如何，他只是为了"诚实"的缘故才愿意把它包括在他的回忆录之中。他禁止把它收入到他的文集

〔1〕 C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.190—191.
〔2〕 C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.190—192.
〔3〕 C.G.Jung, "Psychology and Religion", p.663.

之中。

包括在荣格体验之中的是与腓利门（Philemon）的持续对话，这个腓利门乃是他的无意识的最重要的一个人格化身。荣格说，这篇布道文形式上是归于2世纪亚历山大利亚诺斯替主义者巴西里德的名下，其实是“表达了腓利门可能会说的东西”。事实上，腓利门自己是一个想像中的亚历山大利亚诺斯替派：“腓利门是一个异教徒，带着具有诺斯替色彩的埃及希腊化的气息。”

荣格与“死人”的相遇可以从心理玄学和心理学这两个角度来理解。从心理玄学的角度看，七篇布道文中的死人是荣格屋子里的那些鬼。他们是已经死去的基督徒的灵魂。这些死人们一生都生活在主流基督教的庇荫之下，只是在死后才发现他们的宗教没有为他们所面对的问题提供答案。他们因此恳求荣格的帮助。值得注意的是，这里是死人寻找活人，而不是像一般的心理玄学里那样，是活人去寻找死人。或者是荣格勾通了巴西里德，让他通过荣格向鬼魂说话，或者是荣格本人利用勾通了的巴西里德向鬼魂们说话。

从心理学的角度，说话者不是巴西里德，而是荣格，死人不是别人，而是荣格自己的无意识。不过两个问题都需要限定。首先，荣格是尚沉浸在与无意识的相遇之中的时候写下这篇布道文的。他是一个尚未个体化的自我。那么，巴西里德也许是预示了荣格的未来状态，而不是显示了他现在的状态。毕竟，荣格确实认为这七篇布道文预示了他一生的作品。因此从心理学上来说，荣格是勾通了他未来的自我，这个自我只有在他的余下来的人生历程中才得到充分发展。

其次，荣格的无意识作为一个集体无意识对他来说已经被他的家族的或文化的祖先的体验所塑造。他一直以来严厉批评他的父亲，因为作为新教牧师的父亲没有能够向主流基督教教义的不充分性挑战。荣格自己的无意识因此迫切追求他的祖先

一生都没有获得的答案："我很可以把自己想像为本可以生活在更早的那些世纪里，在那些世纪里遭遇到了我尚不能解决的问题；因此我得再次出生，因为我未能实现赋予我的任务……也许这是一个困扰我的祖先们的问题，他们无法回答。"[1]

在巴里西德的时代，那些被别人错过或忽视的问题都是由诺斯替主义者来对付的。荣格把自己视为当代世界的巴西里德：是他和他的病人们在面对着被他人错过或忽视的当前问题。在其他的诺斯替神话中，无意识力求让自身向自我意识显现，而在这个布道文中，无意识寻求来自于自我意识的启示。死人象征着无意识："无意识对应于死人的神秘领地，祖先的神秘领地。"[2]活人象征着自我意识。荣格认为，与通常的观点相反，死人不是"伟大知识的拥有者"，而是：

> 只"知道"他们在死亡的那一刻所知道的东西，并不知道此外的东西。因此他们努力渗透到人生之中去分享人的知识……在我看来，他们似乎要依赖活人来获得他的疑问的答案，也就是依赖那些在他们死后还活着、生活在变化世界中的人。[3]

荣格的巴西里德不是向活着的诺斯替主义者布道，而是向死去的非诺斯替主义者布道。死人不是在等待着启示的拥有身体的灵魂，而是生前从未获得过启示的失去了身体的灵魂。他们不是像传统的诺斯替意象中那样相对于一个高级的存在而言已经死了，而是真的死了。他们远非对于一个更深的实在死了，而是大声喧闹，他们没有安宁，他们处于不安宁之中。从

---

[1] C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.318.
[2] C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.191.
[3] C.G.Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p.308.

心理学上说，他们不像诺斯替神话中的主体那样，象征着自我意识从无意识中分离出来的状态，而是象征着无分化的无意识状态本身。目标仍然是把无意识提升为意识，现在是无意识在恳请自我意识来提升它。

这些死人在耶路撒冷这个主流基督教诞生的地方生活了一辈子，却发现“他们所找到的不是他们所寻找的东西”。但是异教的巴西里德正在亚历山大利亚向他们召唤，这个著名的诺斯替中心是东西方接触的地方。东西方的会合是无意识与自我意识的会合，这正是荣格的理想。巴西里德是这两个领域的联合，他象征着个体化的自性。

死人纠缠巴西里德不只是因为正统从未回答过他们的问题，而且也因为他与其他的诺斯替教师是最早能够回答这些问题的人。从心理学上来说，集体无意识追逐荣格不只是因为它向往滋养，而且也是因为荣格是第一位能够滋养它的人。他所持有的智慧不是形而上学的，而是心理学的。确实，他所拥有的智慧是：诺斯替的形而上学其实是心理学的探索。通过把诺斯替主义心理学化，荣格不是要消解它，像弗洛伊德和其他现代人会做的那样。诺斯替主义仍然是智慧，但现在是有关人的智慧，而不是有关神的智慧。

荣格所传授的这种智慧以一种典型的诺斯替方式采取了创世神话的形式，或至少是创世神话的一个轮廓。起初是一个神性，或普累罗麻，代表了最初的无意识。普累罗麻是未分化的，因此任何通常的区别都未形成。它同时是“虚无和完满”(第一篇布道文)。

从普累罗麻之中出现了“生育者”(creatura)，又从生育中出现了个体的“受造存在”(created beings)。生育者是第一位神，对应于德穆革。正如普累罗麻对应于起初的无意识那样，生育者与受造存在代表了自我。受造存在通过生育者从生育者那里发展出来，这代表了自我的逐步发展。受造存在与普

累罗麻之间的矛盾关系象征着自我与无意识之间的矛盾关系。一方面，我们这些受造的存在"是普累罗麻本身"，因为我们从未完全地与我们的根断开。另一方面，我们"是无限离开了普累罗麻"，因为我们确实获得了自主。心理上的成长要求从无意识中独立出来——这乃是前半生的目标——而重新与无意识的联合乃是后半生的目标。

七篇布道文罗列了许多在普累罗麻中尚未分化的对立面，把它们明确起来乃是生育者的职能。荣格所演绎的诺斯替主义有一个特征，那就是，普累罗麻包含了所有对立面的双方，"力量与物质"，"善与恶"，只是未分化而已。他本可以加上"阳性与阴性"。生育者初起的任务是把对立面双方彼此分开，而最后的目标是把所有对立面的双方都重新整合起来。整合既不是取消双方的差别，也不是只滋养其中的一方。整合意味着平衡，而不是一致或片面。这位生育者神有着他自身的对立面，那就是恶魔。两种能量都是普累罗麻的彰显，普累罗麻是善与恶的结合。像所有其他的对立那样，神与恶魔也是携手并进的："恶魔总是属于神"。不过，它们不是像在普累罗麻之中那样，彼此取消，而是彼此平衡："就神与恶魔同是生育者而言，它们并不彼此消灭，而是作为有效的对立面彼此对抗。"（第二篇）由于认为有不止两个神灵，而是有许多的神灵，因此文本清醒地预言："你们有祸了，用单一的神灵——主流基督教的单一的、全善的神——来取代这些不互相包容的许多神灵。"（第四篇）

神灵"Abraxas"包含了神灵与恶魔。对于荣格而言，Abraxas不只是德穆革，而是至高的神灵，是神灵之上的神灵。（第二篇）同样，对于荣格而言，这位至高的神不是全善的，而是既恶又善的。普累罗麻构成了未分化的全体，而Abraxas则构成了已分化的全体。普累罗麻显示了起初的心理状态，Abraxas则显示了最后的心理状态。Abraxas代表

自性。

从字面上看，七篇布道文假定了神灵独立于人类的存在。他们不是人的属性的投射，而是神灵以人的属性显现——主要以灵性和性欲显现：

> 神灵的世界在灵性与性欲之中彰显出来。天上的神灵显示在灵性之中，而地上的神灵显示在性欲之中。灵性是含孕和包容的。它像女人，因此我们称之为天母。性欲是生育和创造的。它像男人，因此我们称之为地父。男人的性欲更多地具有地的属性，而女人的性欲都有灵性的属性。（第五篇布道文）

最后的布道文描述了灵魂的生活。灵魂一开始是独自存在的，接着寓在一个肉体之中，最后在死亡的时候离开肉体——也许会再次寓于肉体。“人是一扇门，通过它，你从神灵、魔鬼、和灵魂的外部世界进入到内部世界。”（第七篇）这是指从肉体生命向离开肉体的灵魂的生命的过渡。在死亡的时候，“你再次发现你自己在无边的空间之中，在更小的或最里面的无限之中”（第七篇），因为在死亡的时候，灵魂回到了它最初的、没有身体的状态，从心理学上就是无意识状态。

灵魂死亡之时的状态取决于它在一生之中的成就。死人向巴西里德哭诉，他们在一生中从未发现他们的“星座”或神灵，现在要开始延迟了的寻求。由于在一生中没有巴西里德帮他们寻求，他们甚至迄今也没有开始寻求。因此他们在面对死亡的时候不是成就感，而是惶惑：“死人们愤怒、嚎哭，因为他们没有被完善。”（第三篇）从心理的角度来说，就是无意识在生前没有得到自我的滋养。一个在生前受到良好滋养的无意识将会变得像 Abraxas；没有得到充分照料的无意识则仍然停留在普累罗麻时的样子。

七篇布道文没有交待这些死人的命运。他们领会了巴西里德的信息吗？他们能够践行吗？我们只知道现在已经变得安静了的死人上升了，升到哪里没有明说。荣格从未透露过最后那句话的含义。

（五）荣格心理学的诺斯替主义本质

荣格在《心理类型》（*Psychological Types*）一书中盛赞诺斯替主义，他写道："诺斯的极其高超的（与教会相比）理智内涵，对于我们目前的精神发展阶段而言，并没有过时，反而获得了相当大的价值……我们在诺斯替主义中发现了随后几个世纪中所缺少的东西：即对个人启示和个人知识之效力的信念。这种信念扎根于人与神相像的自豪感，不受制于任何人类的法律，是如此压倒一切，以至于依靠诺斯的力量可以使诸神臣服。"然而，荣格严肃地乃至苦苦地拒绝"诺斯替主义者"这个头衔，并不是因为他不同意某条诺斯替主义的教义，而是由于他是一个经验主义的科学家，而不是一个形而上学者："把我的体系称为诺斯替主义的体系，这乃是我的神学批判者们的发明……我不是一个哲学家，而只是一个经验主义者。"[1]荣格不断地表白他是一个不可知论者，而不是一个诺斯替主义者：

> 我想向我的批评者指出，在我的一生中，我不仅被人认为是一个诺斯替主义者，也被人认为是一个诺斯替主义的反对者，既被认为是一个无神论者又被认为是一个有神论者，是一个神秘主义者又是一个唯物主义者……凡是不

〔1〕 C.G.Jung，"Jung and Religious Belief"，转引自 Robert A.Segal，*The Gnostic Jung*，Princeton：Princeton University Press，1992，p.43.

> 知道我的著作的人都会问，针对同一个人怎么会有这么多相反的意见。答案在于他们都是“形而上学家”的思路，由于这样那样的原因，以为知道彼岸的不可知之事。我从不敢宣称这类事不存在，但是我也从不敢说，我们的任何论断能够以某种方式触及它们或者正确地代表它们。[1]

荣格认为神、撒旦、魔鬼在心理上都是真的，是人的无意识的表现，但是他同样强烈地主张，它们的形而上学地位是在他的科学视野之外的：“因此，如果我们说神是一个原型，那我们只不过是说神已经在我们的灵魂之中的那个先于意识的部分之中占据了一席之地，他因此不能被认为是意识的发明。”[2]

研究马丁布伯和荣格的著名学者弗里德曼也认识到形而上学与心理学宣称之间的差别，他说，“把荣格视为形而上学家或神学家，这是错误的，诚如他自己不厌其烦地告诉我们的那样”。[3]由于把诺斯替神话“视为无意识心灵过程的象征”，荣格并未逾越心理学的界限。不过弗里德曼并没有接受荣格的自谦，说“他自己只是一个经验主义者”。[4]在弗里德曼看来，荣格是一位诺斯替主义者，不只是一个科学家，因为他提供了拯救的心理学等价物。像一个古代的诺斯替主义者那样，荣格传讲通过自我认识、通过为自我的内在世界而排斥外在世界、通过自我的神性而得救：“像古代的诺斯替主义者那样，他视外在世界为恶，甚至于人所能进入的内在世界也只有当它与那

---

〔1〕 C.G.Jung, “Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber”, p.663—667.转引自 Robert A.Segal, *The Gnostic Jung*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p.43.

〔2〕 C.G.Jung, “Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber”, p.665.

〔3〕 Friedman, *To Deny Our Nothingness*, p.148.

〔4〕 Friedman, *To Deny Our Nothingness*, p.148.

灵魂中隐藏的神性——无意识——相接触的时候才能变为善。”[1]但是荣格是一个当代的诺斯替主义者，因为他寻求的拯救完全是心理学类型的拯救。他在人的自性当中追求拯救，而不是通过与任何独立的神的重新结合：

> 他是一个现代的诺斯替主义者，他转向无意识期望获得拯救的知识，就如同古代诺斯替主义者转向德穆革和隐蔽的神期望获得拯救的知识那样……荣格没有看到现代人与内在自我的关系与古代人与神圣的彼岸者的关系之间有何不同……神的位置被神化了的人所取代……他从未如此公开地说，他的目标在于以现代诺斯替主义的人神来代替基督教的神—人，通过理解自我而获得有关神的知识。[2]

霍勒认为，荣格的洞见应当被认为是源于诺斯替主义的另类灵性潮流的最晚的、最重要的彰显。荣格尽管把诺斯替主义形而上学洞见翻译成了心理学的术语，却并未因此而脱除诺斯替主义形而上学的影响。霍勒从神智学的眼光来看待诺斯替主义，他看来诺斯替主义的完整性意味着非物质与物质的和解：

> 诺斯替主义的努力……是为指向个体化的，是分化了的、异化的意识与无意识重新整合。
>
> 像真正的诺斯替主义者那样，荣格认识到，纯粹的善也不能替代完整性，他常常说，从长远看，重要的不是善或者对道德法的服从，而只是在于存在的完全。诺斯替心理学始终认识到完整的存在人为地分裂成善与恶两部分乃是专制力量的诡计，旨在束缚人类……荣格在他对诺斯的

[1] Friedman, *To Deny Our Nothingness*, p.150.
[2] Friedman, *To Deny Our Nothingness*, p.148, 161—165.

真觉知识中认识到，不是二元论而是对于对立面重新结合的最终必要性的认识构成了诺斯替态度的核心。[1]

那么荣格能够依据自己不是形而上学者而是经验主义者这一点而否认自己是一位诺斯替主义者吗？不能。事实上，古代诺斯替主义的形而上学乃是一种特殊的形而上学，诺斯替主义的神话、哲学体系不是理论性的体系，而是经过意识的修炼和转化真正达到对神的体验的一种外在表达，因此诺斯替主义形而上学的本质是一种经验论，这也是诺斯替主义不赞成教会的教条主义，形成众多相互矛盾、缺乏内在一致性的、不断变化的众多理论体系的原因所在。从体验的层面上看，荣格与古代的诺斯替主义者一样，追求与丧失了的人性本质的重新联结，并且把这重新联结视为拯救。这种重新联结乃是终生的事业，要求那些已经先得道者的指引——治疗师就起到了诺斯替的启示者的作用。荣格与古代诺斯替主义者的知识乃是这种努力的关键，知识对他们来说都意味着一种自我认识。从这些方面看，荣格确乎可以被贴上诺斯替主义者的标签。

奎斯培（Gilles Quispel），这位倡导荣格对诺斯替主义的解释方式的著名学者大胆地认为，诺斯替主义不仅是在心理学上是正确的，而且在形而上学上也是正确的：

> 他们并不认为神是人的投射。他们在他们的想像性思维中表达了世界与人乃是神的投射……我认为这是对于诺斯替象征中所显示的想像性思维之真理的正确定义。世界与人是神的投射。历史进程的高潮在于：人与宇宙被带回到神圣的源头，并与神圣的源头重新合而为一……当然这

[1] Stephan Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermans to the Dead*, p.42, 96.

是关于灵魂、宇宙和终极实在的似是而非的、大胆的、挑战性的假设。[1]

奎斯培的宣称刚好符合了荣格的著名的形而上学宣称："我知道神存在。我不需要信仰。我知道。"[2]

刘小枫博士在《灵知主义：从马克安到科耶夫》这篇长文的开头提到，庞大的近代经济秩序已经成了整个生活世界或古人所谓的宇宙，"纯粹世俗的情欲"已经占据了支配宇宙的神圣位置，现世对于前欧洲人来说不过是随时可以扔掉的斗篷，这斗篷却注定要变成一只铁笼，一个没有精神的物质世界。他还提到，韦伯即将结束考辨"资本主义伦理"的形成史时，躲躲闪闪提出了一个含糊且不祥的预言：

> 没有人知道将来是谁会在这铁笼里生活，没有人知道在这惊人的大发展的终点，会不会又有全新的先知出现，没有人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生，如果不会，那么，会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没有人知道。[3]

韦伯的"铁笼"预言已经快百年了，技术的发展真的可以让人心安理得呆在技术保障的安逸舒适的"铁笼"中？我们援引刘小枫本人对这个预言的回答，作为全书的结语：

---

〔1〕 Quispel, "Gnosis and Psychology", in *The Rediscovery of Gnosticism*, vol.1, p.31.

〔2〕 C.G.Jung, "The Face to Face Interview", in *C.G.Jung Speaking*, p.428.

〔3〕 马克斯·韦伯著，于晓、陈维纲等译，《新教伦理与资本主义精神》，北京：三联书店，1987，页142—143。

在资本主义时代，幸福日益成了私人的感觉问题，正义却无法缩减为纯粹感觉的私人问题。现世缺少正义又偏偏是人类与生俱来的创伤，恢复正义秩序的理据也就成了人类似本能的需要。唯有一次的神意的千禧关头被世人援引了可能不止一千回，表明神义的忿怒总归是人义的激情。古老的中国民间宗教一如既往，20 世纪的中国不过多了一个盛装灾异的千年想像的箩筐。既然 20 世纪已经把个人、群体（阶级）或民族国家遭受的不义看作必须彻底修复的自然裂伤，历史的人义激情就不会在下一个百年消失，21 世纪的人义激情和想像仍然需要诺斯替主义千禧年一类的语言箩筐。扔掉这个匡复正义的箩筐，返回到没有裂伤的自然，这个世界可能变得过于懒散、没有激情，变得过于寂静主义，有如佛陀和庄子想像的那个世界；如果人们背着这个箩筐穿越 21 世纪，无可避免的种种人间冲突还会以种种神意或人义的道义名义展开。无论哪种情形，21 世纪都会仍然是一个诺斯替主义的世纪，而且多半是诺斯替主义的人义激情和超然寂静结伴而行。[1]

---

〔1〕 刘小枫，《灵知主义：从马克安到科耶夫》，页 67。

附录：

古代诺斯替主义原始文献概览

有关诺斯替主义的文献材料按照性质与为学者所知的先后顺序可以分为三大类。第一类保存在教父们反异端的著作中，有描写、残片、短文，还有一些伪经中的资料，主要是关于作为基督教异端的诺斯替主义资料。第二类是古代异教诺斯替主义派别的资料，如摩尼教、赫耳墨斯教、曼达派等。第三类是最近几十年从考古发现中获得的诺斯替主义原始著作的科普特译文，主要是"诺斯替文库"。以下的概览只求具有代表性而不求完备。

一　基督教诺斯替主义的资料

在早期基督教会文献中，有相当大的篇幅是针对诺斯替主义对纯真信仰之威胁的，这些驳论性的著作通过对诺斯替主义的讨论、对诺斯替学说的总结以及对诺斯替文献的经常性大段的逐字引用，为我们保存了诺斯替主义的最重要的二手资料。可以这样说，在19世纪之前，它们（除普洛提诺的文献之

外）是唯一资料，因为教会一方的获胜自然地导致了诺斯替原始文献的消失。这些著作当中首要的、最为完整地流传到现在的是写于2世纪末的伊里奈乌的《反异端》（*Adversus Haereses* 或 *Unmasking and Refutation of the False Gnosis*），现存为拉丁文译本。更早一点的诺斯替主义的敌人是海吉西普（Hegesippus），他的丰富的游历人生给予他第一手的诺斯替的知识。其主要著作《回忆录》（*Memoirs*）已经遗失，但欧西庇伍（Eusebius）的《教会史》（*Ecclesiastical History*）经常引用这本书。德尔图良（Tertullian）写了五卷本的《反对马克安》（*Against Marcion*），一卷本的《反对瓦仑廷主义》（*Against Valentinus*）和一本《治疗诺斯替主义之蝎叮》（*Scorspiace*）的书。亚历山大的克来门（Clement of Alexandria）在他的《杂记》（*Stromata*）一书中大量引用了瓦仑廷主义者和其他诺斯替主义者的观点，此外，在这本书的附录《西奥多图摘要》（*Excerpta ex Theodoto*）中保存了大量的诺斯替主义的段落。罗马的希波利特（Hippolytus）很有可能是《反对一切异端》（*Philosophoumena or Refutatio omnium haeresium*）文集的作者，这个文集部分地依据伊利奈乌的书写成。这本书直到1851年才被发现，并在长时期里被认为是奥利金的作品。奥利金（Origen）（d.253—254）的作品中，尤其是他的《约翰福音注释》（*Commentary on John*）一书中保留了一些与诺斯替主义有关的引文。

从4世纪开始有赫格谟尼（Hegemonius）的《阿克来行传》（*Acts of Archelaus*）、欧西庇伍的《教会史》（*Ecclesiastical History*）、爱庇芳纽（Epiphanius of Salamis）（d.403）的《反对异端》（*Panarion Haereses*）。这最后一本书保存了大量一手资料，还全文引用了一个重要的诺斯替文献《致弗洛拉书》（*Letter of Ptolemy to Flora*）。这封信提供了从基督教的意义上解释摩西律法的原则。圣爱弗来姆（Ephrem，d.373）的

叙利亚文的著作中有许多关于诺斯替异端的资料，8世纪的叙利亚作者西奥多·包·凯南（Thodore bar Konai）有关于幸存的诺斯替主义的资料。

异教阵营的独特贡献是新柏拉图主义哲学家普洛提诺的文章：《反对诺斯替派，或反对那些认为世界的创造主是恶的、宇宙是丑恶的人》[1]。这是针对某一个基督教诺斯替派别的，不能确定它究竟是教父们所提到过的哪一个派别，但显然属于其中的主要派别之一。

伪福音书与伪使徒行传中也有一些诺斯替主义性质的资料。这是一些流行于早期教会的《新约》伪经。很难搞清楚哪些一定是诺斯替主义的，哪些仅仅是早期基督教的思辨。《多马行传》（*Acts of Thomas*）是属于诺斯替主义的文献，其中的《珍珠之歌》（*Hymn of the Pear*）代表了它们在文学上的最高水平，然而其总体的文学水平较为低劣。其中的《所罗门颂歌》（*Odes of Solomon*）是2世纪以叙利亚文写的作品。《多马行传》与《所罗门颂歌》都采取了诗歌的形式，属于诺斯替情感与信仰的最为精致的表达。[2]

二 异教诺斯替主义的资料

1.摩尼教的资料。到了3世纪以后，反异端的作者们不得不开始关心对摩尼教的批驳。他们并不把这种新的宗教看做是诺斯替异端的一个部分，狭义的诺斯替异端在那个时候已经被消灭了；但是从宗教历史的更宽泛的标准来看，它也归属于这同一个思想观念的

[1] Plotinus, "Against the Gnostics, or against those who say that the Creator of the World is evil and that the World is bad", in *Ennead*, II.9.

[2] M.R.James, (tr.), *The Apocrypha New Testament*, Oxford, 1924.

圈子。批判摩尼教的基督教文献极其广泛，代表性的有《阿克来行传》(*Acta Archelai*)[1]、波斯特拉的提多（Titus of Bostra）（希腊文的）的著作《反摩尼教》(*Adversus Manichaeos*)[2]、圣奥古斯丁的拉丁文著作[3]、西奥多·包·凯南的叙利亚文的著作[4]。还有一位经过哲学训练的异教作者里科波利斯的亚历山大（Alexander of Lycopolis）（埃及人）提供了非基督教的反摩尼教文献，他写作的时间比摩尼晚一代。[5]

1903年在埃及发现了摩尼教的科普特文蒲草纸书卷。其成书年代是4世纪，这些书册保存情况极差，估计有3500页，迄今为止，从中整理出了一本摩尼自己的书《诸章》(*Kephalaia*)，其书名在早先就为人所知，但人们以为它与摩尼的其他文献那样不可挽回地遗失了[6]；还整理出了早期摩尼教团体的一本《诗书》(*Psalm-Book*)[7]，以及摩尼之后第一代信徒的《布道文》(*Homilies*)集子的一部分[8]。在宗教历史领域，这是《死海古卷》之外最重大的考古发现。这些科普特文的摩尼教文献中有教义与诗歌。这些文献很可能是从叙利亚文翻译过来的，但不能排除偶尔也有一些是译自希腊文。

另一批摩尼教的原始资料年代较迟，是它的东方形态，称为吐鲁番（Turfan）残片，以波斯文与土耳其文（Turkish）

---

〔1〕 Hegemonius, *Acta Archelai*, C.H.Beeson, ed., Griech. Christl. Schrift-steller 16, Leipzig, 1906.

〔2〕 Titus of Bostra, *Adversus Manichaeos*, P.De Lagarde ed.1859.

〔3〕 Augustine, Anti-Manichaean writings collected in *Corp. Script. Eccl. Lat.*, vol. 25, rec. J. Zycha, Vienna 1891 — 1892. *De Natura Boni*. Translated by A. A. Moon, Washington, 1955.

〔4〕 A.V.W.Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York, 1932.

〔5〕 Alexander of Lycopolis, *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*, edited by A. Brinkmann, Leipzig, 1895.

〔6〕 Polotsky, H.J., & Bohlig, A., (ed.and tr.), *Kephalaia*, Stuttgart, 1934.

〔7〕 Allberry, C.R.C. (ed.and tr.), *A Manichaean Psalm-book*, Stuttgart, 1938.

〔8〕 Polotsky, H.J., (ed.and tr.), *Manichaische Homilien*, Stuttgart, 1934.

写成，是20世纪初在中国新疆吐鲁番的绿洲中发现的；此外还要加上另外两篇也是在同一地区发现的中文文献，一份诗卷和一篇文章，以它的发现者和编辑者彼留特（Pilliot）命名，这些文献表明诺斯替宗教的繁荣甚至远达亚洲的中部。[1]

2.曼达派的资料。曼达派圣书对研究非基督教的诺斯替主义具有无可估量之价值，它是第一手资料[2]，包括神话与教义著作，仪式与道德学说，祷文以及颂歌与诗篇的集子，在最后这部分中包含了一些深刻感人的宗教诗歌。

3.赫耳墨斯教的资料。西方学者很早就拥有一批赫耳墨斯教的希腊文文献，最有名的就是其中的第一篇《波依曼德拉》(*Poimandres*)。现存的赫耳墨斯文献最初印行于16世纪，是埃及的有关启示的希腊化文献，它们之所以被称为“赫耳墨斯的”(Hermetic)，是因为其中有埃及神多德（Thoth）与希腊的赫耳墨斯（Hermes）之综合的迹象。古代晚期的异教与基督教作者们的大量引文与参照也提供了一些赫耳墨斯思想的资料。赫耳墨斯教的文献不是在整体上而只是在某些部分上反映了诺斯替主义的精神。与此密切相关的炼金术文献以及某些希腊文与科普特文的巫术书也混合了诺斯替的观念。《波依曼德拉》尽管有一些犹太教影响的迹象，但还是应该把它看做是独立的异教诺斯替主义的原始文献。[3]

---

〔1〕 Andreas, F.C. & Henning, W., *Mittel-iranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, I, II, (Sitz.Ber.Ak.Wiss.Berlin, 1932, 1933). Chavannes, E. & Pelliot, P., *Un traite manicheen retrouve en Chine*, (Extrait du Journal Asiatique, Nov.-Dec.1911), Paris, 1912. Muller, F.W.K., *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, I (Sitz.Ber.Akad.Wiss.Berlin, 1904), II (Abh.Akad.Wiss.Berlin, 1912).

〔2〕 *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer*, by M.Lidzbarski (tr.), Gottingen, 1925.

〔3〕 Nock, A.D. (ed.) & Festugiere, A.J. (tr.), *Hermes Trismegiste*, Vol.1—5, Paris, 1945—1954), Scott, W.& Ferguson, A.S. (ed.and tr.), *Hermetica*, Volsl—4, Oxford, 1924—1936.

4.神秘宗教的资料。某些晚古的神秘宗教在本质上也属于诺斯替的圈子，他们以一种类似于诺斯替主义的精神把他们的仪式与原始神话寓意化。代表性的有伊西斯（Isis)、密特拉(Mithras）和阿替斯（Attis）等神秘宗教。这些宗教的资料主要保存在当时的希腊与拉丁作者的文献之中，他们大多属于异教。[1]

5.伊斯兰文献中的资料。伊斯兰文献中有一个分支，讨论各种不同宗教，它的年代较晚，其中包含了很有价值的描述，主要是对摩尼教的描述，但也有对一些比较模糊的诺斯替派别的描述，这些派别的著作一直幸存到伊斯兰时期。

三　科普特文的诺斯替主义译著

诺斯替主义的第一手资料大部分只是到19世纪以后才重见天日，此后随着考古发现而陆续增加。下面的介绍不以年代或发现的时间为顺序。

这些原始资料是科普特文的基督教诺斯替文献，其中大部分是瓦仑廷学派的作品，或者属于一个以瓦仑廷学派为主要成员的更大派系。科普特语（Coptic）是希腊化晚期的埃及日常用语，由古代埃及语与希腊语混合演变而成。这种群众语言上升为书面语言，反映了当时大众宗教的兴起，以对抗受希腊化教育的希腊世俗文化。在最重要的《那戈·玛第文集》发现之前，我们所拥有的科普特诺斯替文献如《庇思梯斯·所费娅》

〔1〕F.Cumont, *The Mysteries of Mithras*, Chicago, London, 1903; A.Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903; H., Attis Hepding, *seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd edition, Leipzig, 1927.

(*Pistis Sophia*) 与《倞之书》(*Books of Jeu*) [1]，都代表了相当低级或末流的诺斯替思想，属于所费娅思辨的退化阶段。

科普特文诺斯替译著中最重要的是《那戈·玛第文集》(*Nag Hammadi Library*)。《那戈·玛第文集》是1945年12月在尼罗河上游那戈·玛第镇(Nag Hammadi)附近发掘出来的一批古代手抄本，共有13个蒲草纸手抄本，包括了52本科普特文的诺斯替主义文献，是迄今为止诺斯替经书手抄本的最为惊人的考古发现。这些写在蒲草纸上的科普特文的诺斯替文献都是从希腊文翻译过来的，以科普特译文的形式保存了大量现已丧失的希腊作品。它的发现为古代诺斯替主义的研究提供了最重要的第一手资料，也为研究当时几种主要宗教之间的竞争与发展提供了重要材料。可以说，《那戈·玛第文集》的发现对于基督教诺斯替主义研究的重要意义，与《死海古卷》之发现对于犹太教爱色尼派(Essenes)研究的重要性可以相提并论。正如《死海古卷》的发现使我们认识到犹太教爱色尼派的真实情况一样，《那戈·玛第文集》的发现也是真正认识基督教诺斯替主义的一个开端。

自从诺斯替经书抄本《那戈·玛第文集》被发现以后，学术界人士便积极保存、摹制、出版以及研究这个古代文化思想的大宝库。埃及阿拉伯共和国文化部与联合国教科文组织特此共同任命了《那戈·玛第文集》国际委员会，监督出版文献的复印本，委员会的秘书长为罗宾逊。1972至1977年间，来登出版社(E.J.Brill, Leiden)出版了整套文献，名为《那戈·玛第文集摹制版》(*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*)，纸版卷随后于1979年问世，而在1984年，介绍

[1] C. Schmidt, *Koptisch-gnstische Schriften*, Griech. Christl. Schriftsteller 13, Leipzig, 1905; C. Schmidt, *Pistis Sophia*, revised edition (Coptica II), Leipzig, 1925.

卷也出版了，长达12卷的复制版终告完成。1977年，当文集的全部内容被复制出版时，E.J.Brill与Harper&Row出版社首次出版《英文那戈·玛第文集》。如今，《英文那戈·玛第文集》已经过多次修订，香港基督教文化研究所于2000年出版了它的中译本《灵智派经书》卷上，2002年出版了卷中，下卷也即将出版。

《那戈·玛第文集》的重要性在于它以科普特译文的方式保存了许多现今已经散失的希腊作品，并让我们更加了解科普特书籍的制作，以及那些抄写者、阅读者和埋藏者的情况。《那戈·玛第文集》包括12卷书，加上古典时期从第13卷中撕下并放在第6本之前的八页纸（这八页纸包含一篇完整的、独立的论文）。除了第10卷之外，每卷书都由一系列相对短小的作品所组成，全书共有52篇论文，除去在各册本中重复的内容，共有46篇论文。《英文那戈·玛第文集》1988年版列出其内容，见表一。

保存《那戈·玛第文集》的开罗博物馆将每卷都编了号，每卷中的文章也都按顺序编了号。在全集52篇文章中除去6个较差的复本，共有46篇不相重复的文章。另有6篇是在文集发现时就已存在的，其中，《柏拉图理想国》（6，5）、《感恩祷告》（6，7）、《塞克吐斯语录》（12，1）已先有希腊文的版本存在；《阿斯庇伍》（6，8）已先有拉丁文版本存在；《约翰密传》（2，1）、《耶稣的智慧》（3，4）已先有科普特文版本存在。为了得知有多少作品是靠《那戈·玛第文集》才得以存留，我们可以扣除文集内外合共12篇的参照复本，从而得出这个数字，即文集包括40篇被新发现的作品。在这40篇新发现的作品中，有一些抄本本身已经相当不完整，其中主要是：《唆斯特利阿努》（8，1）、《麦基洗德》（9，1）、《挪利亚之意念》（9，2）、《真理的见证》（9，3）、《知识的解释》（11，1）、《瓦仑廷注释》（11，2）等6篇小文章、《阿罗基耐》（11，3）、

《依斯弗》(11，4)、《片段》(12，3)。因此，那戈·玛第文献就其保存古典时期文献的贡献这一点，至少是有30篇相当完好的作品，以及10篇不太完整的作品。

迄今为止已经发现的科普特文诺斯替经书手抄本见表二。

表一 《那戈·玛第文集》之内容

书册文章编号	文章名称	英文缩写
1，1	使徒保罗的祈祷 *The Prayer of the Apostle Paul*	*Pr.Paul*
1，2	雅各密传 *The Apocryphon of James*	*Ap.Jas*
1，3	真理的福音 *The Gospel of Truth*	*Gos.Truth*
1，4	论复活 *The Treatise of the Resurrection*	*Treat.Res*
1，5	三部训言 *The Tripartite Tractate*	*Tri.Trac*
2，1	约翰密传 *The Apocryphon of John*	*Ap.John*
2，2	多马福音 *The Gospel of Thomas*	*Gos.Thom*
2，3	腓力福音 *The Gospel of Philip*	*Gos.Phil*
2，4	阿其翁的本质 *The Hypostasis of the Archons*	*Hyp.Arch*
2，5	论世界的起源 *On the Origin of the World*	*Orig.World*
2，6	对灵魂的注释 *The Exegesis on the Soul*	*Exeg.Soul*
2，7	战争者多马书 *The Book of Thomas the Contender*	*Thom.Cont*
3，1	约翰密传 *The Apocryphon of John*	*Ap.John*
3，2	埃及人福音 *The Gospel of the Egyptians*	*Gos.Eg*
3，3	蒙福的尤格诺斯托 *Eugnostos the Blessed*	*Eugnostos*
3，4	耶稣的智慧 *The Sophia of Jesus Christ*	*Soph.Jes.Chr*
3，5	与救主的对话 *The Dialogue of the Savior*	*Dial.Sav*
4，1	约翰密传 *The Apocryphon of John*	*Ap.John*
4，2	埃及人的福音 *The Gospel of the Egyptians*	*Gos.Eg*
5，1	尤格诺斯托与耶稣基督的智慧 *Eugnostos the Blessed*	*Eugnostos*
5，2	保罗启示录 *The Apocalypse of Paul*	*Apoc.Paul*
5，3	雅各启示录（一）*The First Apocalypse of James*	*1 Apoc.Jas*

续表

书册文章编号	文章名称	英文缩写
5，4	雅各启示录（二）*The Second Apocalypse of James*	*2 Apoc. Jas*
5，5	亚当启示录 *The Apocalypse of Adam*	*Apoc. Adam*
6，1	彼得与十二使徒行传 *The Acts of Peter and the Twelve Apostles*	*Acts Pet. 12Apost*
6，2	雷：完美的思想 *The Thunder：Perfect Mind*	*Thunder*
6，3	有权柄的教训 Authoritative Teaching	*Auth. Teach*
6，4	我们伟大力量的观念 *The Concept of our Great Power*	*Great. Pow*
6，5	柏拉图理想国 588a—589b Plato，*Republic*	*Plato Rep*
6，6	第八与第九的论说 *The Discourse on the Eighth and Ninth*	*Disc. 8—9*
6，7	感恩祷告 *The Prayer of Thanksgiving*	*Pr. thanks*
6，7a	抄腾笔记 *Scribal Note*	*Scribal. Note*
6，8	阿斯庇乌 *Ascelpius*（*21—29*）	*Asclepius*
7，1	沙姆意解 *The Paraphrase of Shem*	*Praph. Sham*
7，2	伟大塞特第二篇 *The Second Treaties of the Great Seth*	*Treat. Seth*
7，3	彼得启示录 *Apocalypse of Peter*	*Apoc. Peter*
7，4	秀华奴的教导 *The Teachings of Silvanus*	*Teach. Silv*
7，5	塞特的三根柱 *The Three Steles of Seth*	*Steles Seth*
8，1	唆斯特利阿努 *Zostrianos*	*Zost*
8，2	彼得致腓力书信 *The Letter of Peter to Philip*	*Ep. Pet. Phil*
9，1	麦基洗得 *Melchizedek*	*Melch*
9，2	挪利亚之意念 *The Thought of Norea*	*Norea*
9，3	真理的见证 *The Testimony of Truth*	*Testi. Truth*
10	马萨娜斯 *Marsanes*	*Marsanes*
11，1	知识的解释 *The Interpretation of Knowledge*	*Interp. Know*
11，2	瓦仑廷注释 *A Valentinian Exposition*	*Val. Exp*
11，2a	伦圣膏 *On the Anointing*	*On Anoint*

续表

书册文章编号	文章名称	英文缩写
11，2b	论洗礼（一）*On Baptism A*	*On Bap A*
11，2c	论洗礼（二）*On Baptism B*	*On Bap.B*
11，2d	论圣餐（一）*On Eucharist A*	*On Euch.A*
11，2e	论圣餐（二）*On Eucharist B*	*On Euch.B*
11，3	阿罗基耐 *Allogenes*	*Allogenes*
11，4	依斯弗 *Hypsiphrone*	*Hypsiph*
12，1	塞克吐斯语录 *The Sentences of Sextus*	*Sent.Sextus*
12，2	真理的福音 *The Gospel of Truth*	*Gos. Truth*
12，3	片段 *Fragments*	*Frm.*
13，1	三形的普洛特诺尼亚 *Trimorphic Protennoia*	*Trim.Prot*
13，2	论世界的起源 *On the Origin of the World*	*Orig. World*
BG，1	马利亚福音 *The Gospel of Mary*	*Gos.Mary*
BG，2	约翰密传 *The Apocryphon of John*	*Ap.John*
BG，3	耶稣的智慧 *The Sophia of Jesus Christ*	*Jes.Chr*
BG，4	彼得行传 *The Act of Peter*	*Act.Pet*

说明：

1.编号“3，1”指第三抄本的第一篇文章，其余类推。

2.“BG，1”指1896年发现的柏林诺斯替抄本P.Berol.8502（Berlin Gnostic Codex）的第一篇，其余类推。

3.如表所示，抄本中有重复的文章，其中《真理的福音》同时在“1，3”与“12，2”中；《约翰密传》同时在“2，1”、“3，1”、“4，1”、“BG，2”中；《论世界的起源》同时在“2，5”与“13，2”中；《埃及人福音》同时在“3、2”与“4，2”中；《蒙福的尤格诺斯托》同时在“3，3”与“5，1”中；《耶稣的智慧》同时在“3，4”与“BG，3”中。除去重复的篇目，《那戈·玛第文集》共有46篇文章，加上柏林抄本中的两篇新文章，上表共有48篇不相重复的文章。

4.第三抄本的第五篇《与救主的对话》是依据爱默尔（S.Emmel）在耶鲁大学本尼克图书馆（Beinecke Library）所发现那戈·玛第抄本残片补充的。

5.第一抄本就是著名的荣格古卷，它包括5篇文章。

6.本表依据罗宾逊编《英文那戈·玛第文集》目录与导言的介绍编制。

表二　已发表的科普特文诺斯替经书手抄本

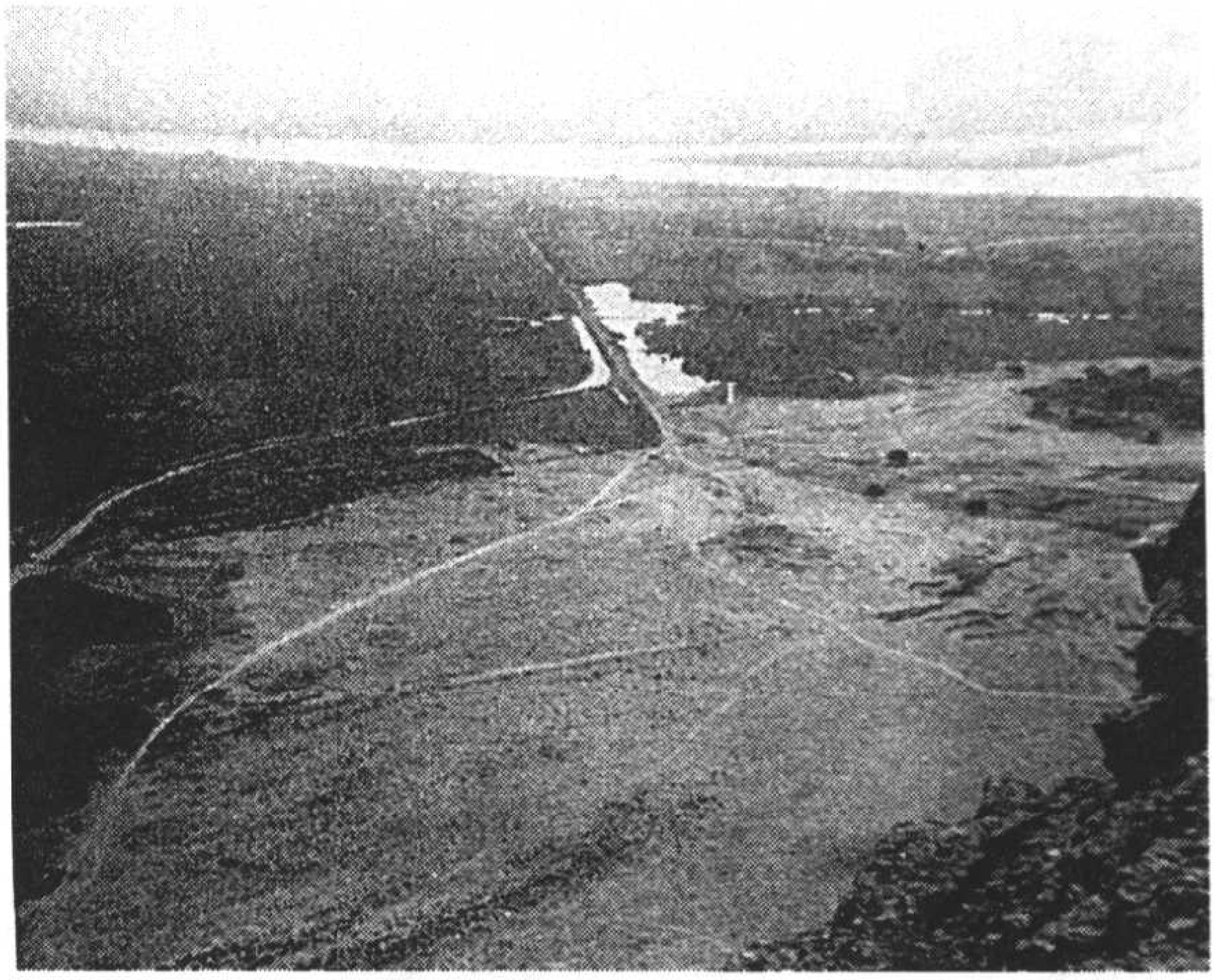
目前收藏的地点	标题	发现或获得的时间	数量	已确定的作品数	复制日期（公元）
牛津 牛津大学图书馆 (Bodleian Library)	Bruce MS 96 (Bruce Codex，实际包括两个书册)	ca.1769 年	2 册	6 篇	300—500 年
伦敦 英国图书馆 (British Library)	MS Add.5114 (Askew Codex)	1773 年	1 册	3 篇	ca.350—400 年
伦敦 英国图书馆 (British Library)	MS Or.4926 (1) (Oeyen Fragments)	1895 年	1 册 (残片)	1 篇	ca.350 年前
柏林 (Staatsbibliothek)	P. Berol. 8502 (Berlin Codex)	1896 年	1 册	4 篇	400—500 年？
开罗 科普特博物馆 (Coptic Museum)	Nag Hammadi Codices1—13	1945 年 12 月	13 册	约 51 篇	350 年前不久
康涅狄格州，纽黑文市 (New Haven) 耶鲁大学本尼克图书馆 (Yale Beinecke Library)	P.Yale inv.1784	1964 年	那戈·玛第手抄本第三书册的碎片	残片	350 年前不久
总　计		1769—1964 年	18 册	约 65 篇	350 年前至 400/500 年

说明：

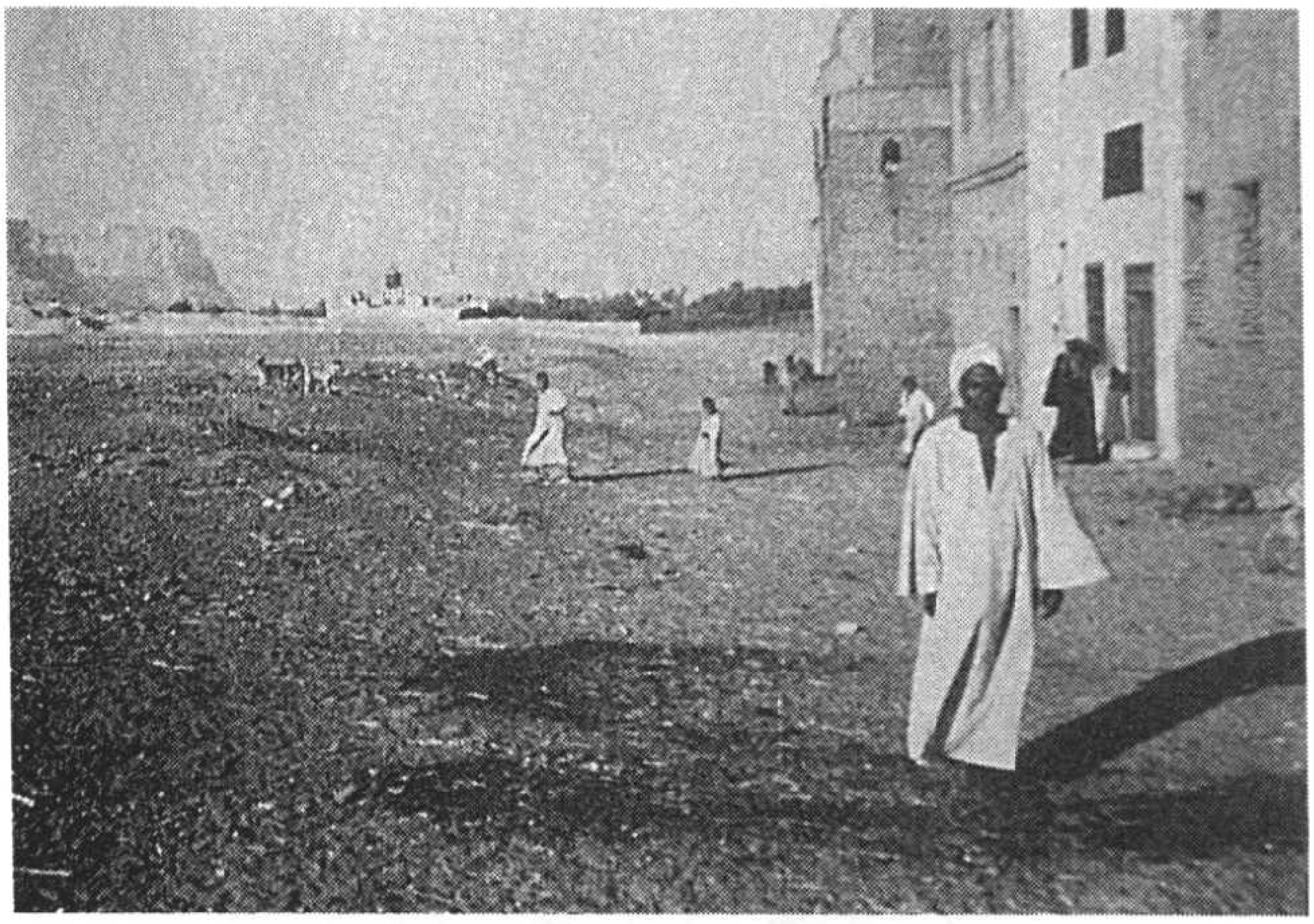
1.统计基于 1986 年已发表材料。

2.这已经发表的 18 个手抄本和手抄本碎片宽泛地说都是"诺斯替主义的"，事实上，在现代学者的讨论中，它们被称为"科普特文诺斯替文库"(Coptic Gnostic Library)。与诺斯替派经书和瓦仑廷的作品复制在一起的是或多或少有关的另外一些作品——多马文献、赫耳墨斯文献等。它们都被制成书册 (codices) 的形式，即像我们现在印刷的书籍一样收集捆扎起来的书，而没有制成更古老的书卷 (scrolls) 的形式。

3.本表摘引自 Layton 的《诺斯替经书》导言。



（1）



（2）

图二七

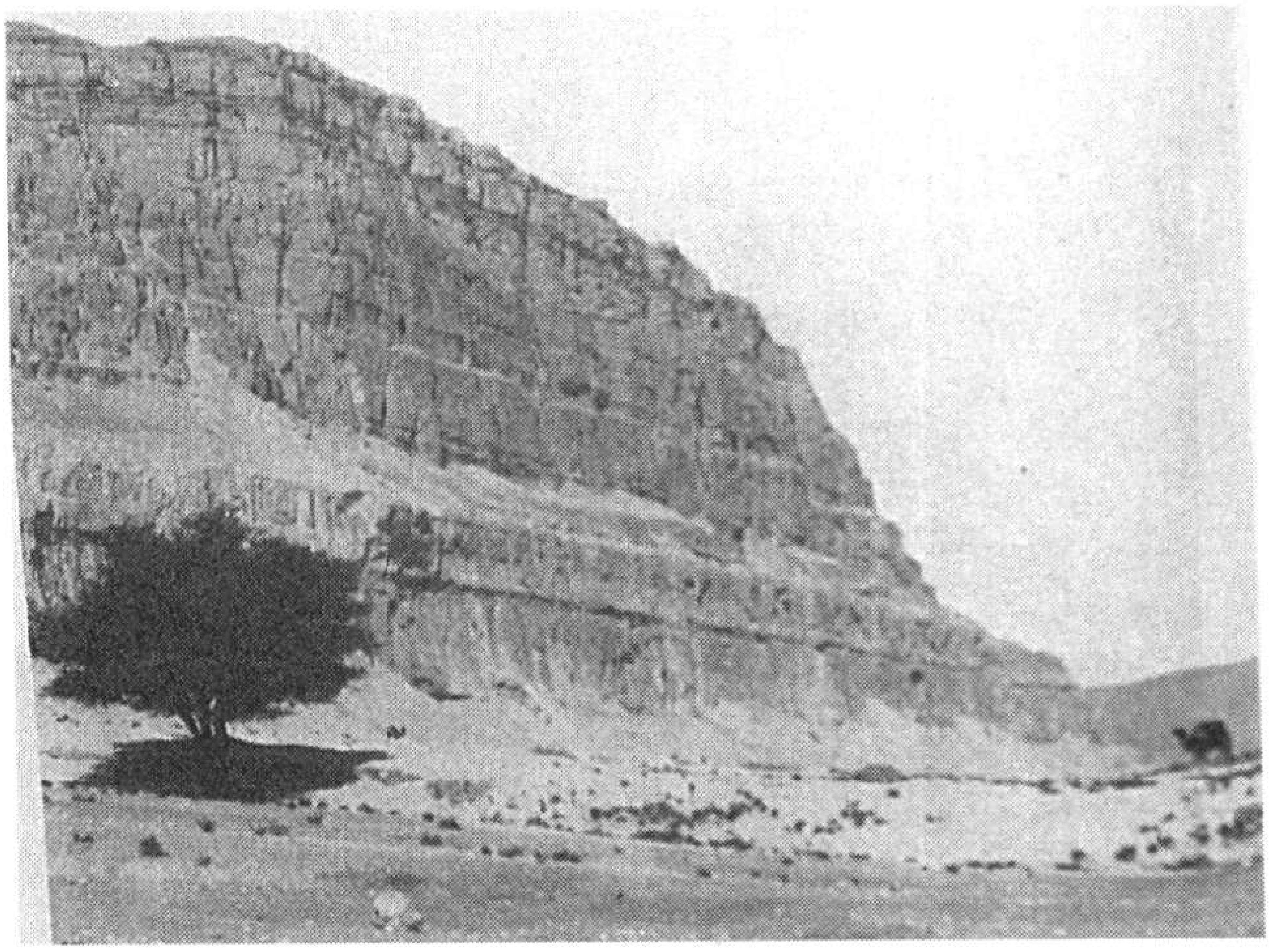
（克来蒙古典与基督教研究所［Institute for Antiquity and Christianity，Claremont］，摄于1975年12月）

（1）尼罗河谷

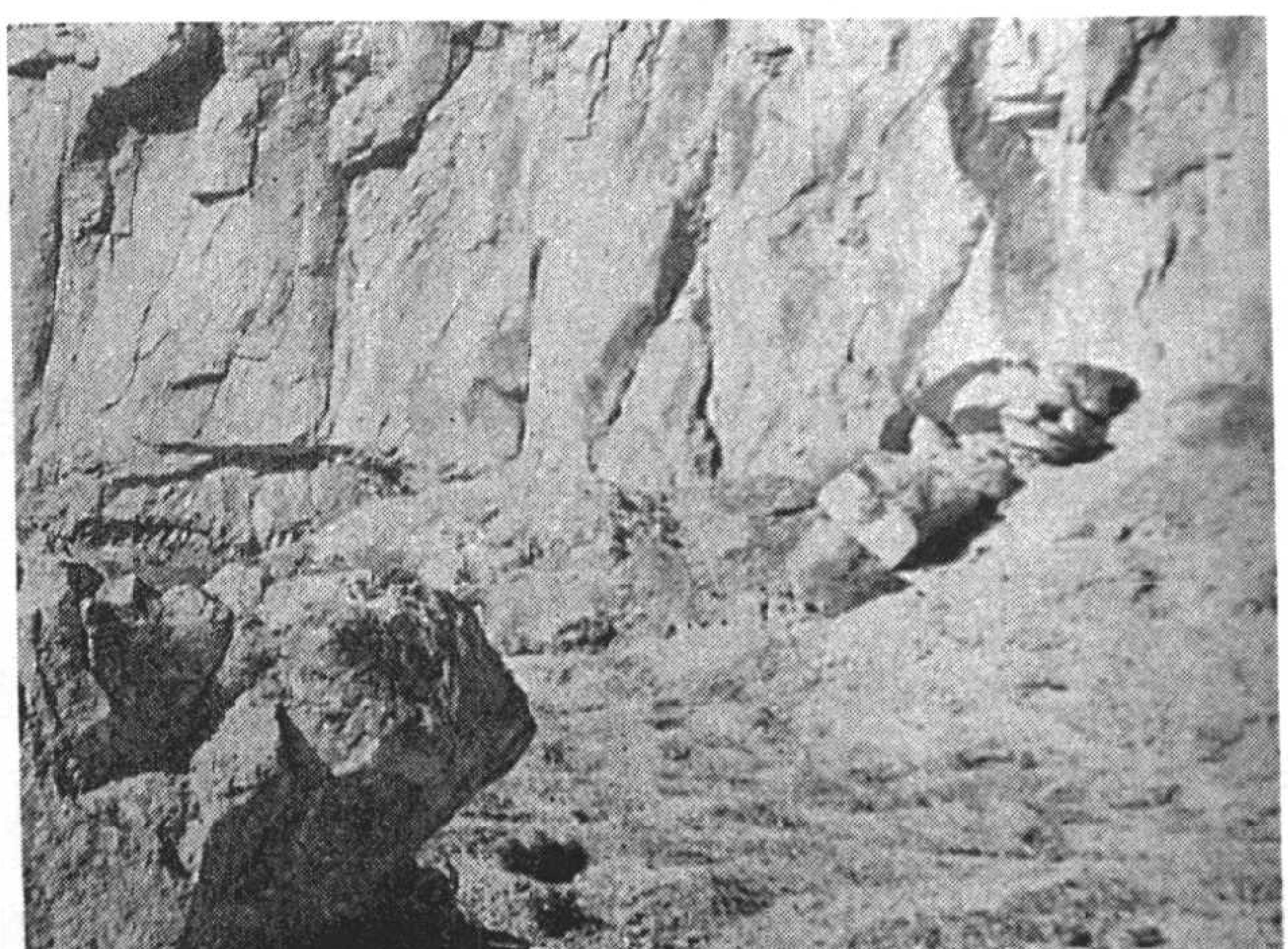
从塔里夫悬崖遥望尼罗河谷，图的右下方是悬崖之一角

（2）经书发现者阿里

右前方是经书发现者阿里（Mohammed Ali es Samman），左后方远处是塔里夫悬崖



（1）



（2）

图二八

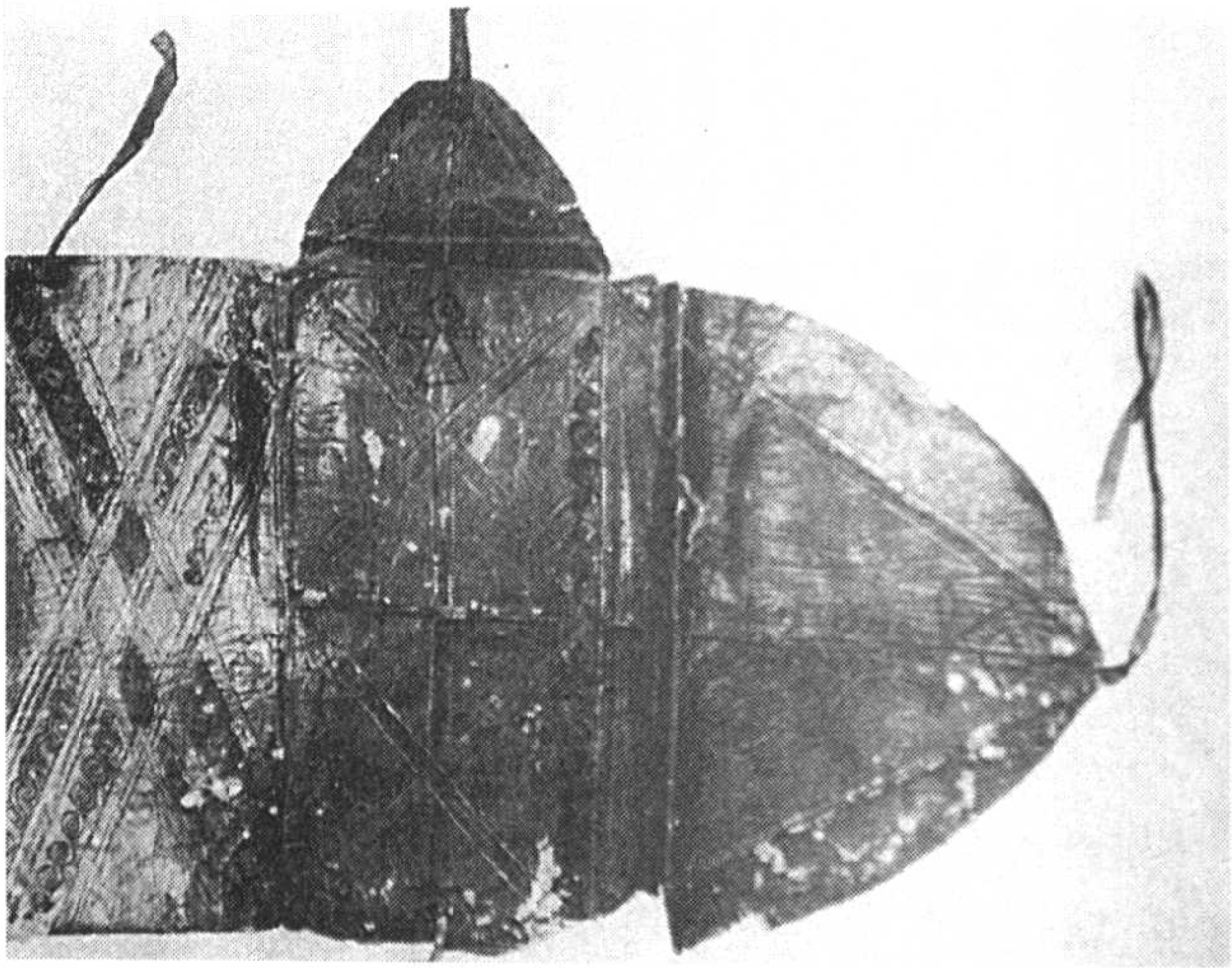
（克来蒙古典与基督教研究所[Institute for Antiquity and Christianity, Claremont]，摄于1975年12月）

（1）塔里夫悬崖（Djebel-el-Tarif）

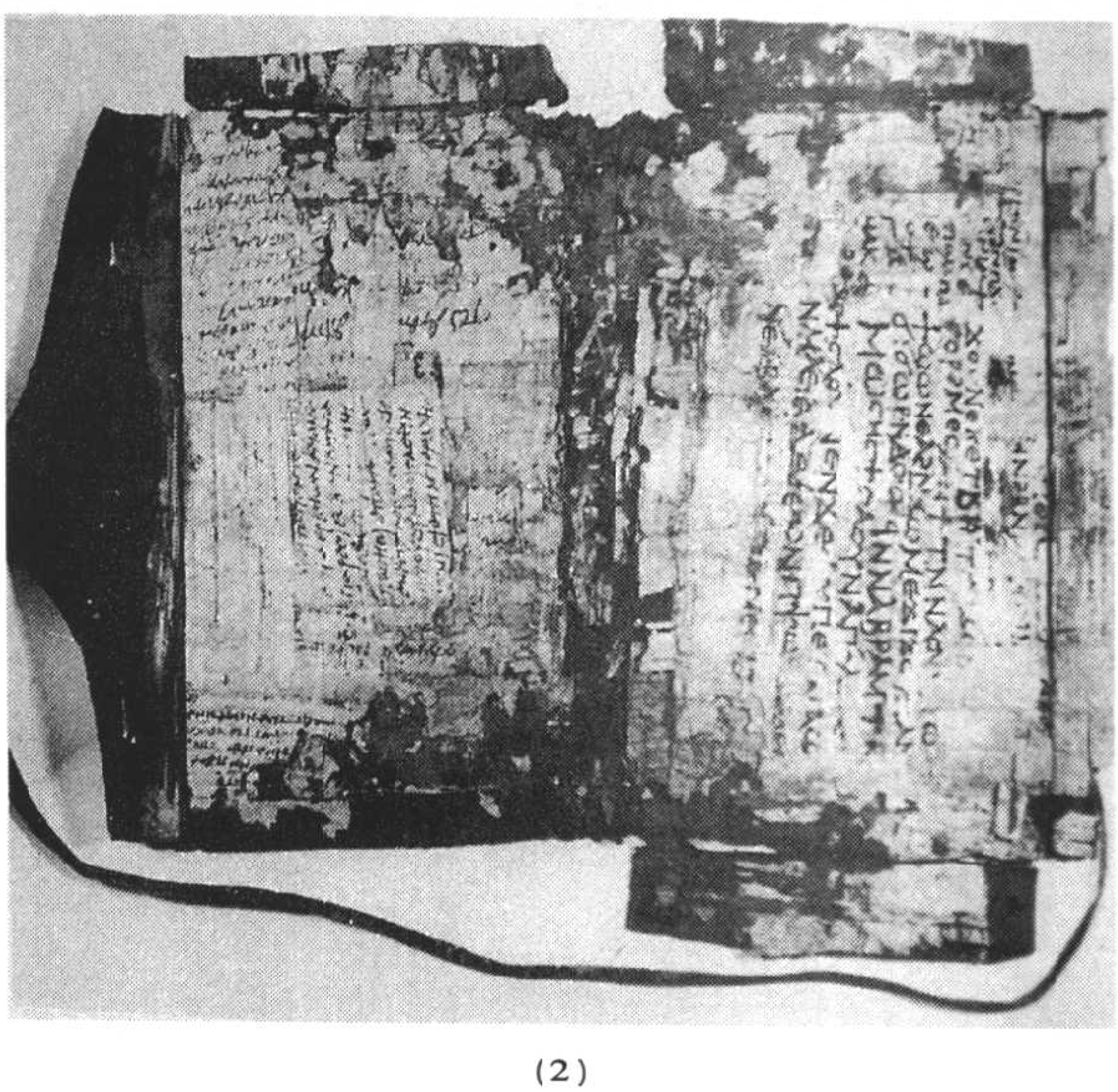
正是在这座悬崖的下面找到了那戈·玛第经书。

（2）崖底

据说放抄本的那个泥罐子就藏在左前方那块留下阴影的大岩石下面



(1)



(2)

图二九
(1)那戈·玛第经书第二抄本封面
(2)那戈·玛第经书第七抄本封面内侧



图三十 《约翰密传》
那戈·玛第经书第四抄本 49、37、41 页

参考文献

说明：以下列举文献仅限于本书写作中使用的主要著述，不包括本书研究范围的详尽书目

（一）原始文献和资料辑

1. A. Roberts & J. Donaldson, (ed.)，《尼西亚会议前教父著作集》(*Ante-Nicene Fathers*, American Reprint of the Edinburgh Edition, Reprinted 1995)。本书使用了其中的下列文献：

卷一，Ignatius，《以弗所书》(*The Epistle of Ignatius to the Ephesians*)，《麦格尼书》(*The Epistle of Ignatius to the Magnesians*)，《士麦那书》(*The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans*)；Irenaeus，《反异端》(*Against Heresies*)

卷二，Clement of Alexandria，《斯特罗马特》或《杂记》(*The Stromata*, or *Miscellanies*)，《西奥多图摘要》(*Excerpta ex Theodoto* in *The Stromata*)．Justin Martyr，《护教篇》(*Apologies*)

卷三，Tertullian，《护教篇》(*Apology*)，《反马克安五卷》(*The Five Books Against Marcion*)，《反瓦仑廷》(*Against the Valentinians*)，《治疗诺斯替主义之蝎叮》(*Scorpiace*)，《救治异端的药方》(*The Prescription Against Heretics*)，《反对赫墨吉尼》(*Adversus Hermogenem*)

卷四，Origen，《反凯尔苏》(*Origen Against Celsus*)

卷五，Hippolytus，《反异

端》(*The Refutation of All Heresies*)

卷八,《新约伪经》(*Apocrypha of the New Testament*)

2.James M.Robinson,(ed.)《英文那戈·玛第文集》(*The Nag Hammadi Library in English*, Harper & Row, 1988)。本书主要使用了其中的下列文献:

《真理的福音》(*The Gospel of Truth*),《约翰密传》(*The Apocryphon of John*),《多马福音》(*The Gospel of Thomas*),《腓力福音》(*The Gospel of Philip*),《阿其翁的本质》(*The Hypostasis of the Archons*),《论世界的起源》(*On the Origin of the World*),《灵魂的注释》(*The Exegesis on the Soul*),《埃及人福音》(*The Gospel of the Egyptians*),《亚当启示录》(*The Apocalypse of Adam*),《伟大塞特第二篇》(*The Second Treaties of the Great Seth*),《塞特的三根柱》(*The Three Steles of Seth*),《雅各密传》(*The Apocryphon of James*),《唆斯特利阿努》(*Zostrianos*),《娜利亚之意念》(*The Thought of Norea*),《马萨娜斯》(*Marsanes*),《阿罗基耐》(*Allogenes*),《三形的普洛特诺尼亚》(*Trimorphic Protennoia*),《秀努华的教导》(*The Teachings of Silvanus*),《塞克吐斯语录》(*The Sentences of Sextus*)《真理的见证》(*The Testimony of Truth*),《彼得启示录》(*Apocalypse of Peter*)

3.Bentley Layton,《诺斯替经书》(*The Gnostic Scriptures*, Doubleday, 1995)。该书按五个类别归纳了诺斯替派的经书:经典诺斯替派经书,瓦仑廷的著作,瓦仑廷派的经书,多马派的经书,其他早期诺斯替运动的经书。这些经文范围比《英文那戈·玛第文集》更广,包括了《英文那戈·玛第文集》中的某些文献,都由来登自己翻译,译法与《英文那戈·玛第文集》有些不同。

4.Kurt Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的性质与历史》(*Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, Harper & Row, 1987)。本书中包括了许多没有在上述主要资料辑中译成英文的资料,尤其是曼达派的资

料，鲁道夫是曼达派研究的专家。

5.Hans Jonas，《诺斯替宗教》（*The Gnostic Religion*，2nd edition，Boston：Beacon Press，1963）。约纳斯的这本专著翻译引用了大量《那戈·玛第文集》发现之前的珍贵资料。

6.A.D.Nock，（ed.），A.J.Festugiere，（tr.），《赫耳墨斯》（*Hermes Trimegiste*，vols1—4，Paris，1945—1954）。其中第一卷为《赫耳墨斯文集》（*Corpus Hermeticum*）。

7.Plotinus，《九章集》（*Ennead*，The Loeb Classical Library，reprint，1990）

8.Philo，《寓意解经法》（*Legum Allegoriarum*，The Loeb Classical Library，reprint，1990）

9.Theodor H.Gaster（ed.），《死海古卷》（*The Dead Sea Scriptures*，Anchor Press，Doubleday，1976）。王神荫译，《死海古卷》，北京：商务印书馆，1995

10.串珠新旧约全书（和合本《圣经》）与 *The New International Version Study Bible*

11.张久宣译，《圣经后典》，北京：商务印书馆，1996

（二）英文研究专著、论文

1.A.D.Nock，（ed.）& A.J.Festugiere，（tr.），《赫耳墨斯》（*Hermes Trismegiste*，Paris，1945—1954）

2.A.D.Nock，《早期基督教异端及其希腊化背景》（*Early Gentile Christianity and its Hellenisic Background*，New York，1964）

3.A.D.Nock，《早期基督教异端与希腊化背景》（*Early Gentile Christianity and its Hellenisic Background*，New York，1964）

4.A.H.B.Logan，《诺斯替真理与基督教异端：诺斯替主义的历史研究》（*Gnostic Truth and Christian Heresy—a Study in the History of Gnosticism*，Hendrichson Publishers，1996）

5.Adolf von Harnack，《基督教的扩张》卷一（*Expansion of Christianity*，London：1908）

6.Adolf von Harnack，《教义史》（*History of Dogma*，New York，1961）

7.Adolf von Harnack，《马克安：陌生上帝的福音——大公教会奠立史研究》（*Marcion：Das Evangelium vom fremden Gott*，Eine Monogra-

phie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, 1924)

8. Amos Funkenstein,《中世纪到17世纪的神学与科学想像》(*Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, N.J.: Princeton, 1986)

9. Arthur Hilary Armstrong,《剑桥晚期希腊与中世纪早期哲学史》(*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1970)

10. *Britannica Encyclopaedia*《大英百科》1998年版

11. Bultmann,《新约神学》(*Theologie des Neuen Testaments*, 1st ed., Tubingen: 1953)

12. C.G.Jung,《记忆、梦、反省》(*Memories, Dreams, Reflections*, recorded and ed. Aniela Jaffe, trans. Richard and Clara Winston, New York: Vintage Books, 1962)

13. C.G.Jung,《心理学与宗教》(Psychology and Religion),见《心理学与宗教:西方与东方》(*Psychology and Religion: West and East*, Collected Works, vol. 11, 2d ed. (Princetion, N.J.: Princeton University Press, 1969)

14. C.G.Jung,《古人》(Archaic Man),见《变迁之中的文明》(*Civilization in Transition*, Collected Works, vol. 19, 2d ed. Princetion, N.J.: Princeton University Press, 1968)

15. C.G.Jung,《现代人的精神问题》(The Spiritual Problem of Modern Man),见《变迁之中的文明》

16. C.G.Jung,《心理治疗的目标》(The Aims of Psychotherapy),见《心理治疗实践》(*The Practice of Psychtherapy*, Collected Works, vol. 16, 2d ed. New York: Pantheon Books, 1966)

17. C.G.Jung,《人生的阶段》(The Stages of Life)见《魂的结构与动力》(*The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works, vol.8, 2d ed., Princeton University Press, 1969)

18. C.G.Jung,《心理的类型》(*Psychological Types*), Collected Works, vol. 6, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976)

19. Charles Hodge,《系统神学》(*Systematic Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, Reprinted 1995)

20. Charles W. Hedrich & Robert Hodgson (ed.),《那戈·玛第诺斯替主义与早期基督教》(*Nag Hammadi Gnosticism and early Christianity*, Hendrickson, 1986)

21. D. M. Scholer,《那戈·玛第书目》(*Nag Hammadi Bibliography*, Leiden, 1971)

22. Douglas Groothuis,《诺斯替主义与诺斯替派的耶稣》(Gnosticism and the Gnostic Jesus),见《基督教研究》(*Christian Research Journal*, Fall 1990)

23. E.R.Dodds,《焦虑时代的异教与基督教》(*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1965)

24. Elaine Pagels,《诺斯替福音》(*The Gnostic Gospel*, New York: Vintage Books, 1989)

25. Epiphanius,《反异端》(*Ancoratus und Panarion*, ed., K.Holl 3 vols., Leipzig 1915, 1922, 1933; 2nd rev.ed.of Vol 2 ed.by J.Dummer, Berlin, 1980);选段见 Bentley Layton,《诺斯替经书》

26. Eric Voegelin,《科学、政治与诺斯替主义》(*Science, Politics and Gnosticism*, Regnery Publishing, Inc., 1968, reprint 1997)

27. Eric Voegelin,《不朽:体验与象征》(Immortality: Experience and Symbol),见《哈佛神学评论》(*Harvard Theological Review*, LX July 1967)

28. Eric Voegelin,《自传体反思录》(*Autobiographical Reflections*, ed. Ellis Sandoz 1989, Baton Rouge, 1996)

29. Eric Voeglin,《无限的现代性》(*Modernity without Restraint*, University of Missouri Press, 2000)。包括了《新政治科学》、《科学、政治与诺斯替主义》两本与诺斯替有关的著作

30. Ernst Troeltch,《基督教会的社会学说》(*The social teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon, Westminster/John Knox Press, 1992)

31. Eusebius,《教会史》(*Ecclesiastical History*, K. Lake, tr. The Loeb Classical Library, 1972)

32. F.Cumont,《摩尼教研究》(*Recherches sur le Manichees*, Brus-

sels, 1912)
33. F. Cumont,《密特拉神秘教》(*The Mysteries of Mithras*, Chicago, London, 1903)
34. F. L. Cross,《牛津基督教会词典》(*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1957)
35. F. C. Andreas & W. Hemming,《中国土库斯坦的伊朗摩尼教》(*Mittel-iranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, vols 1—2, Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin, 1932; 1933)
36. F. M. M. Sagnard,《论瓦仑廷的诺斯》(*La Gnose Valentinienne*, Paris, 1947)
37. Ferdinand Christian Baur,《基督教的诺斯替主义:或者其历史发展中的基督教宗教哲学》(*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tubingen, 1935)
38. G. Vallee,《对反诺斯主义论辩的研究》(*A Study in Anti-Gnostic Polemics – Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Studies in Christianity and Judaism, 1981)
39. G. W. MacRae,《那戈·玛第文集与新约》(Nag Hammadi and the New Testament), 见《诺斯》(*Gnosis*, ed., by B. Aland), 页125—157
40. H. Bloom,《千禧年的征兆:天使、梦与复活中的诺斯》(*Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*, New York, 1996)
41. H. J. Polotsky, & A. Bohlig, (ed. and tr.),《诸章》(*Kephalaia*, Stuttgart, 1934)
42. H. J. Polotsky (ed. and tr.),《摩尼教布道文》(*Manichaische Homilien*, Stuttgart, 1934)
43. H. Koester,《早期基督徒信念的结构》(The Structure of Early Christian Beliefs), 见《早期基督教的轨迹》(*Trajectories Through Early Christianity*, Philadephia, 1971)
44. H. J. W. Drijvers,《各国律法书》(*The Book of the Laws of the Countries*, Assen, 1964)
45. Hans Blumenberg,《现代的正当性》(*The Legitimacy of the Modern Age*, The MIT Press, 1983)
46. Hans Jonas,《奥古斯丁与保罗派的自由问题》(*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*:

Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2nd editon, 1965)

47.Hans Jonas,《诺斯替主义与普洛提诺中的灵魂》(The Soul in Gnosticism and Plotinus),见《哲学论文选》(*Philosophical Essays from Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, 1974)

48.Hans Jonas,《诺斯替综合症:它的思想、想像、情绪的类型学》(The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood),见 *Philosophical Essays: from Ancient Creed to Technological Man*

49.Hans Jonas,《诺斯与古代晚期精神》(*Gnosis und spatantiker Geist*, vol. I, Gottingen, 1934. vol. II, Gottingen, 1954)

50.Hans Jonas,《生命现象:走向一种生命哲学》(*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York: Dell Publishing Co., 1966)

51.Hans Jonas,《责任的命令:技术时代的伦理学研究》(*The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984)

52.Hans Jonas,《哲学论文选集》(*Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, 1974)

53.Hans Lewy,《清醒的酩酊》(*Sobria ebrietas*, Beihefte zur ZNW 9, Giessen, 1929)

54.Harry Austryn Wolfson,《教父与诺斯替主义者巴西里德的否定属性》(Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basillides) 见《哲学与宗教史研究》(*Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1, edited by Isadore Twersky and George H. Williams, Harvard University Press, 1973)

55.Henry A. Green,《诺斯替主义的经济与社会起源》(*The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta: Scholars Press, 1985)

56.Henry C. Sheldon,《基督教会史》(*History of the Christian Church*, Hendrickson Publishers, 1988)

57.Ioan P. Culianu,《诺斯之树》(*The Tree of Gnosis: Gnostic*

Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism, Translated by H. S. Wiesner, Harper Collins, 1992)

58. J. Patrick,《教父学导论》(*An Introduction to Patrology*, Hamell, 1968)

59. J.M.Robinson,《诺斯替主义与新约》(Gnosticism and the New Testament),见《诺斯》(*Gnosis*, ed., by B.Aland),页125—157

60. James M.Robinson,《构通Q与多马福音之间的鸿沟》(On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas),见C.W. Hedrich & R. Hodgson, ed.,《那戈·玛第诺斯替主义与早期基督教》

61. Josephine Donovan,《现代文献中的诺斯替主义》(*Gnosticism in Modern Literature*, New York: Garland Publishing, 1990)

62. K. Lowith,《无限之间的人》(Man Between Infinities),见《度量,评论杂志》(*Measure, A Critical Jounal* [Chicago] vol. 1, 1950)

63. K.Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的性质与历史》(*Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Harper & Row, 1987)

64. M. A. Williams,《重新思考"诺斯替主义":论抛弃一个模糊范畴》(*Rethinking "Gnosticism" –an Argument for Dismantling a dubious Category*, Princeton University Press, 1996)

65. M. Lidzbarski (ed. and tr.),《约翰派的曼达》(*Das Johannesbuch der Mandaer*, Giessen, 1915)

66. M. Lidzbarski (tr.),《秘藏》(*Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer*, Gottingen, 1925)

67. M.Rostovtzeff,《罗马帝国社会经济史》(*Social and Economic History of the Roman Empire*, 2vols., Oxford, 1957)

68. Marie-Louise von Franz,《创世神话中反映的创造性的模式》(*Patterns of Creativity mirrored in Creation Myths*, New York: Spring, 1972)

69. Martin Buber,《神的隐迹》(*Eclipse of God*, trans. Maurice S. Friedman et al. New York: Harper&Row), 1952

70. Maurice Friedman,《拒斥我们的

虚无》(*To Deny Our Nothing-ness*, New York: Delta Books, 1961)

71. Michael Waldstein,《约纳斯对诺斯替主义的建构：分析与批评》(Hans Jonas' Construct "Gnosticism": Analysis and Critique) 见《早期基督教研究杂志》(*Journal of Early Christian Studies* 8: 3, The Johns Hopkins University Press, 2000)

72. Mircea Eliade, (ed.),《宗教大百科全书》(*The Encyclopedia of Religion*, Macmllan Publishing Co. 1987)

73. N. Deutsch,《诺斯替主义想像：诺斯替主义、曼达派与墨卡巴玄想》(*The Gnostic Imagenation: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, E. J. Brill, 1995)

74. *New Catholic Encyclopedia*,《新天主教大百科全书》(Jack Heraty & Associates, Inc. Reprinted 1981)

75. Origen,《赫拉克利昂文摘》(*Citations from Heraceon*, A. E. Brook, edl, Cambridge, 1891)

76. Origen,《约翰福音评注》(*Commentary on the Gospel of John*, A.E. Brooke, ed., Cambridge, 1896)

77. P. De Lagarde, ed.,《罗马的克来门：克来门的布道文与认识》(Clement of Rome: the [Pseudo-] Clementine Homilies and Recognitions, in *Clementina*, Leipzig, 1865)

78. P. Edwards, (ed.),《哲学大百科全书》(*The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co., 1967)

79. P. Perkins,《诺斯替主义与新约》(*Gnosticism and the New Testment*, Fortress Press, 1993)

80. P. Schaff,《基督教会史》(*History of the Christian Church*, Hendrickson Publishers, 1996)

81. Polotsky, H. J., & Bohlig, A., (ed. and tr.),《诸章》(*Kephalaia*, Stuttgart, 1934)

82. R. A. Segal,《诺斯替主义者荣格》(*The Gnostic Jung*, Princeton University Press, 1992)

83. R. Eric O'Connor ed.,《与沃格林对话》(*Conversation with Eric Voegelin*, Thomas More Institute Papers/76 Montreal, 1980)

84. R. M. Wilson,《诺斯与新约》(*Gosis and the New Testament*,

Basil Blackwell. 1968)

85. R. Reitzenstein,《希腊化时期神秘宗教》(*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd edition, Leipzig, 1927)

86. Richard T. Wallis, ed.,《新柏拉图主义与诺斯替主义》(*Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, 1992)

87. Robbert B. Pippin,《布鲁门勃格与现代性问题》(Blumenberg and the Modernity Problem),见《形而上学评论》(*Review of Metaphysics* 40〔1987〕)

88. Robert A. Segal,《诺斯替主义者荣格》(*The Gnostic Jung*, Princeton: Princeton University Press, 1992)

89. Robert M. Grant,《"重新思考诺斯替主义"书评》(Rethinking "Gnosticism" (Book Review)),见《宗教杂志》(*Journal of Religion*, Oct2001, Vol.81 Issue 4)

90. S. Angus,《神秘宗教:早期基督教的宗教背景研究》(*The Mystery-Religions: a Study of the Religious Background of Early Christianity*, Dover Publications, 1975)

91. S. Angus,《希腊罗马世界的宗教探求》(*The Religious Quests of the Graeco-Roman World: a Study in the historical Background of Early Christianity*, Biblo and Tannen, 1967)

92. Stephan Hoeller,《诺斯替主义者荣格和他的致死者的七篇布道文》(*The Gnostic Jung and the Seven Sermans to the Dead*, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1982)

93. Susan A. Taubes,《海德格尔虚无主义的诺斯替主义基础》(The Gnostic Foundation of Heidegger's Nihilism),见《宗教杂志》(*The Journal of Religion* 34, no.3, July 1954)

94. T. Wallis Richard, ed.,《新柏拉图主义与诺斯替主义》(*Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, 1992)

95. Thomas J. J. Altizer,《现代诺斯替主义的挑战》(The Challenges of Modern Gnosticism),见《圣经与宗教杂志》(*The Journal of Bible and Religion*, 30, no.1, January 1962)

96. W. Bousset,《诺斯替主义的主要问题》(*Hauptprobleme der Gno-*

sis, Gottingen, 1907)

97. W. Bousset,《主基督》(*Kyrios Christos*, 1st., Gottingen, 1913, English trans, 1970)

98. W.Scott, & A.S.Ferguson, (ed. and tr.),《赫耳墨斯教》(*Hermetica*, Oxford, 1924—1936)

99. W.H.C.Frend,《早期教会：从开端到公元461年》(*The Early Church: From the beginnings to 461*, Scm Press Ltd, London1991)

(三) 中文与中译文参考资料

1.《列子·天瑞篇》

2.《庄子·庚桑楚》

3. 爱德华·吉本著，黄宜思、黄雨石译，《罗马帝国衰亡史》(D.M.洛节编本)，上卷，商务印书馆，1997

4. 陈村富，《希腊哲学史》第一卷前言部分，人民出版社，1997

5. 丹尼尔·贝尔著，赵一凡等译，《资本主义文化矛盾》，生活·读书·新知三联书店，1992年重印

6. 恩斯特·贝克尔著，林和生译，《拒斥死亡》，华夏出版社，2000

7. 范明生，《晚期希腊哲学和基督教神学：东西方文化的汇合》，上海人民出版社，1993

8. 方迪著，尚衡译，《微精神分析学》，生活·读书·新知三联书店，1997

9. 谷勒本著，李少兰译，《教会历史》，道声出版社，1990

10. 汉斯昆著，杨德友译，房志荣校，《论基督徒》，生活·读书·新知三联书店，1995

11. 黑格尔著，贺麟、王玖兴译，《精神现象学》序，商务印书馆，1997

12. 黑格尔著，贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》，商务印书馆，1983

13. 卡尔·巴特著，(德) 戈尔维策精选，何亚将、朱雁冰译，《教会教义学（精选本）》，生活·读书·新知三联书店，1998

14. 拉·莫阿卡宁著，江亦丽、罗照辉译，《荣格心理学与西藏佛教——东西方精神的对话》，商务印书馆，1996

15. 刘小枫，《灵知主义：从马克安到科耶夫》，见刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》

16. 刘小枫，《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998

17. 刘小枫，《拯救与逍遥》，上海三联书店，2001

18. 刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》，汉语基督教文化研究所，

2001

19.刘小枫编，张新樟等译，《施特劳斯与古典政治哲学》，上海三联书店，2002

20.卢卡奇，《作为马克思主义者的罗莎·卢森堡》，见《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智等译，商务印书馆，1995

21.马克思，《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1995

22.马克斯·韦伯著，《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1987

23.荣格著，冯川译，《荣格文集》，改革出版社，1997

24.索伦著，涂笑非译，《犹太教神秘主义主流》，四川人民出版社，2000

25.托匹兹，《马克思主义与灵知》，见刘小枫编，《灵知主义与现代性谋杀》，页240—241

26.王晓朝，《"折衷主义"考辨与古希腊晚期哲学研究》，见《哲学动态》，2001年第9期

27.王晓朝，《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997

28.王晓朝，《神秘与理性的交融——基督教神秘主义探源》，杭州大学出版社，1998

29.王晓朝，《希腊宗教概论》，上海人民出版社，1997

30.王晓朝，《"宗教"如何"解构"哲学——论古代基督教对希腊哲学的"接纳"及其后果》，《大道》，中国宗教学会会刊，第九期，1998

31.王晓朝编，《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001

32.文德尔班著，罗达仁译，《哲学史教程》上卷，1987，商务印书馆

33.谢扶雅，《宗教哲学》，山东人民出版社，1998

34.杨克勤译，《灵知派经书》，卷上、卷中，汉语基督教文化研究所，2000\2002

35.张新樟，《诺斯与拯救——论诺斯替主义的精神渊源及其神秘主义本质》，见刘小枫编，《灵知主义及其现代性谋杀》，汉语基督教文化研究所，2001

36.张新樟，《现代文学中的灵知主义》，载《外国文学》，2004年第1期

37.赵敦华，《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994

38.郑乐平编译：《经济·社会·宗

教——马克斯·韦伯文选》，上海社会科学院，1997
39.卓新平，《宗教理解》，社会科学文献出版社，1999
40.卓新平编著，《西方宗教学研究导引》，中国社会科学出版社，1990

索 引

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、

繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月

[General Information]
书名=“诺斯”与拯救：古代诺斯替主义的神话、哲学与精神修炼
作者=BEXP
SS号=
加密地址=
页数=429
下载位置=http://book2.5read.com/300-12/disknabb/nabb26/05/!00001.pdg